المواقف

في علم الكلام

تأليف

عضد الله والدين الإيجي

عبد الرحمن بن أحمد الإيجي

عالم الكتب

المواقف

في

علم الكلام

تأليف

عضد الله والدين القاضي

عبد الرحمن بن أحمد الإيجي

عالم الكتب

بيروت

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العلى شأنه ، الجلى برهانه ، القوى سلطانه ، الكامل حوله ، الشامل طوله ، الذى خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن بكمال قدرته ، وجعل الأمر يتنزل بينهن ببالغ حكمته ، وكرم بنى آدم بالعقل الغريزى . والعلم الضرورى ، وأهلهم للنظر والاستدلال ، والارتقاء فى مدارج الكمال ، ثم أمرهم بالتفكر فى مخلوقاته ، والتدبر لمصنوعاته ، ليؤديهم الى العلم بوجود صانع قديم قيوم حكيم . واحد . أحد . فرد . صمد . منزه عن الاشباه والأمثال ، متصف بصفات الجلال ، مبرأ عن شوائب النقص ، جامع لجهات الكمال ، غنى عما سواه فلا يحتاج إلى شىء من الأشياء ، عالم بجميع المعلومات . فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء ، قادر على جميع الممكنات على سبيل الاختراع والأنشاء ، مريد لجميع الكائنات تفرد بمتقنات الافعال وأحاسن الأسماء ، أزلى أبدى توحد بالقدم والبقاء ، وقضى على ما عداه بالعدم والفناء ، له الملك يحيى ويبيد ، ويبدىء ويعيد ، وينقص من خلقه ويزيد ، لا يجب عليه شىء له الخلق والأمر يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد ، لا تعلل أفعاله بالاغراض والعلل ، قدر الأرزاق والآجال فى الازل

ثم أنه بعث اليهم الأنبياء والرسل ، مصدقاهم بالمعجزات الظاهرة . والآيات الباهرة ، ليدعوهم إلى تنزيهه وتوحيده ، ويأمروهم بمعرفته وتعظيمه وتمجيده ، ويبلغوا أحكامه اليهم ، مبشرين ومنذرين بوعده ووعيده فأقام بهم الحجة ، وأوضح المحجة

ثم ختمهم بأجلهم قدرا ، وأتمهم بدرا ، وأشرفهم نسبا ، وأزكاهم مغرسا ، وأطيبهم منبتا ، وأكرمهم محتدا ، وأقومهم دينا ، وأعدلهم ملة ، وأوسطهم أمة ، وأسدهم قيلة ، وأشدهم عصمة ، وأكثرهم حكمة . وأعزهم نصرة . سيد البشر ، المبعوث إلى الاسود والأحمر ، الشفيع المشفع يوم المحشر ، حبيب الله أبى القاسم ،

محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم ،

وأنزل معه كتابا عربيا مبينا، فأكمل لعباده دينهم ،وأتم عليهم نعمته،ورضى لهم الاسلام دينا ، كتابا كريما . وقرآنا قديما ذا غايات ومواقف ، محفوظا فى القلوب . مقروءا بالألسن . مكتوبا فى المصاحف ، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ولا يتطرق اليه نسخ ولا تحريف فى أصله أو وصفه ،

ولما توفاه وفق أصحابه لنصب أكرمهم وأتقاهم ، وأحقهم بخلافته وأولاهم ، فأبرم قواعد الدين ومهد ، ورفع مبانيه وشيد ، وأقام الأود ، ورتق الفتق . ولم الشعث .وسد الثلمة. وقام قيام الأبد بامر دينهم ودنياهم ، وجلب المصالح . ودرأ المفاسد.لأولاهم وأخراهم، وتبع من بعده سيرته.واقتفى أثره.والتزم وتيرته، فجبروا عثاة الجبابرة ، وكسروا أعناق الأكاسرة،حتى أضاءوا بدينه الآفاق . وأشرقت كل الاشراق ، وزينوا المغارب والمشارق بالمعارف ومحاسن الافعال ومكارم الاخلاق ،وطهروا الظواهر من الفسوق والبطالة ، والبواطن من الزيغ والجهالة ، والحيرة والضلالة ، صلى الله عليه صلاة تكافىء سابق بلائه ، وتضاهى حسن غنائه . ما طلع نجم وهوى ، وعلى آله نجوم الهدى ومصابيح الدجى ، وعلى جميع أصحابه ممن هاجر اليه أو نصروآوى ، وسلم تسليما كثيرا .

وبعد . فان كمال كل نوع بحصول صفاته الخاصة به . وصدور آثاره المقصودة منه ، وبحسب زيادة ذلك ونقصانه ، يفضل بعض أفراده بعضا ، إلى أن يعد واحدهم بألف ، بل يعد أحدهم سماء والآخر أرضا ، والانسان مشارك لسائر الاجسام فى الحصول فى الحيز والفضاء ، وللنباتات فى الاغتذاء، والنشو والنماء ، وللحيوانات العجم فى حياته بأنفاسه ، وحركته بالارادة واحساسه،وإنما يتميز بما أعطى من القوة النطقية ، وما يتبعها من العقل والعلوم الضرورية ، وأهليته للنظر والاستدلال ، وعلمه بما أمكن واستحال ، فاذاً كماله بتعقل المعقولات،واكتساب المجهولات والعلوم متشعبة متكثرة ، والاحاطة

بجملتها متعسرة أو متعذرة ، فلذلك افترق أهل العلم زمرا ، وتقطعوا أمرهم بينهم زبرا . بين منقول ومعقول ، وفروع وأصول ، وتفاوت حالهم ، وتفاضل رجالهم ، الى أن قال ابن عباس فى درجاتهم : انها خمسمائة درجة مابين الدرجتين مسير خمسمائة عام ، وقال بعض أكابر الائمة وأحبار الامة ، فى معنى الخبر المشهور ، والحديث المأثور . اختلاف أمتى رحمة ، يعنى اختلاف همهم فى العلوم ، فهمة واحد فى الفقه وهمة آخر فى الكلام ، كما اختلف همم أصحاب الحرف ليقوم كل واحد بحرفة فيتم النظام ، فاذا الواجب على العاقل الاشتغال بالاهم ، وما الفائدة فيه أتم ، هذا . . وان أرفع العلوم وأعلاها . وأنفعها وأجداها . وأحراها بعقد الهمة بها . وإلقاء الشراشر عليها ، واد آب النفس فيها ، وصرف الزمان اليها ، علم الكلام ، المتكفل باثبات الصانع وتوحيده وتنزيهه عن مشابهة الاجسام ، واتصافه بصفات الجلال والاكرام ، وإثبات النبوة التى هى أساس الاسلام ، وعليه مبنى الشرائع والاحكام ، وبه يترقى فى الايمان ، باليوم الآخر من درجة التقليد إلى درجة الايقان ، وذلك هو السبب الهدي والنجاح ، والفوز والفلاح ، وانه فى زماننا هذا قد اتخذ ظهريا وصار طلبه عند الاكثرين سيئاً فريا ، لم يبق منه بين الناس إلا قليل ، ومطمح نظر من يشتغل به على الندرة قال وقيل ، فوجب علينا أن نرغب طلبة زماننا فى طلب التدقيق ، ونسلك بهم فى ذلك العلم مسالك التحقيق ، وانى قد طالعت ما وقع إلى من الكتب المصنفة فى هذا الفن ، فلم أر فيها ما فيه شفاء لعليل ، أو رواء لغليل ، سيما والهمم قاصرة ، والرغبات فاترة ، والدواعى قليلة ، والصوارف مكاثرة ، فمختصراتها قاصرة عن افادة المرام ، ومطولاتها مع الاسآم مدهشة للافهام ، فمنهم من كشف عن مقاصده القناع وقنع من دلائله بالاقناع ، ومنهم من سلك المسلك السديد ، لكن يلحظ المقاصد من مكان بعيد ، ومنهم من غرضه نقل المذاهب والأقوال ، والتصرف فى وجوه الاستدلال ، وتكثير

السؤال والجواب . ولا يبالى إلام المآل،ومنهم من يلفق مغالط لترويج رأيه ولا يدرى أن النقاد من ورائه ، ومنهم من ينظر فى مقدمة مقدمة ويختار منها ما يؤدى اليه باديء رأيه ، وربما يكر بعضها على بعض بالابطال،ويتطرق إلى المقاصد بسببه الاختلال ، ومنهم من يكبر حجم الكتاب بالبسط والتكرار ، ليظن به أنه بحر زخار،ومنهم من هو كحاطب ليل ، وجالب رجل وخيل ، يجمع ما يجده من كلام القوم ينقله نقلا ، ولا يستعمل عقلا ، ليعرف أغث ما أخذه أم ثمين ، وسخيف ما ألفاه أم متين ، فحدانى الحدب . على أهل الطلب. ومن له فى تحقيق الحق أرب،إلى أن كتبت هذا كتابا مقتصدا لا مطولا مملا ،ولا مختصرا مخلا،أودعته لب الألباب ، وميزت فيه القشر من اللباب،ولم آل جهداً فى تحرير المطالب . وتقرير المذاهب ، وتركت الحجج تتبختر اتضاحا والشبه تتضاءل افتضاحا ، ونبهت فى النقد والتزييف،والهدم والترصيف ؛ على نكت هى ينابيع التحقيق ، وفقر تهدى إلى مظان التدقيق ، وأنا أنظر من الموارد الى المصادر ، وأتأمل فى المخارج قبل أن أضع قدمى فى المداخل، ثم أرجع القهقرى ، أتأمل فيما قدمت هل فيه من قصور ؟ وأرجع البصر كرة بعد أخرى هل أرى من فتور ؟ حافظا للاوضاع ، رامزا مشبعا فى مقام الرمز والاشباع ، حتى جاء كما أردت . ووفق الله وسدد فى إتمام ماقصدت . جاء كلاما لاعوج فيه ولا ارتياب ، ولا لجلجة ولا اضطراب ، متناسبا صدوره ورواده ، متعانقا سوابقه ولواحقه ، بكرا من أبكار الجنان،لم يطمثها من قبل أنس ولا جان،

وكنت برهة من الزمان ، أجيل رأيى . وأردد قداحى . وأؤامر نفسى وأشاور ذوى النهى من أصدقائى . مع تعدد خاطبيها ، وكثرة الراغبين فيها ، فى كفؤ أزفها اليه . يعرف قدرها ، ويغلى مهرها ، موفق له مواقف . يعز الدين فيها بالسيف والسنان ، وهو متطلع الى مواقف ينصره فيها بالحجة والبرهان ، فان السيف القاضب ، إذا لم تمض الحجة حده كما قيل مخراق

لاعب ، حتى وقع الاختيار على من لا يوازن ولا يوازى ، وهو غنى عن أن يباهى وأجل من أن يباهى ، وهو أعظم من ملك البلاد وساس العبـاد شأنا ، وأعلاهم منزلا ومكانا . وأنداهم راحة وبنانا ، وأشجعهم جأشا وجنانا ، وأقواهم دينا وإيمانا ، وأروعهم سيفا وسنانا ، وأبسطهم ملكا وسلطانا ، وأشملهم عدلا وإحسانا ، واعزهم أنصـارا وأعوانا ، وأجمعهم للفضائل النفسية ، وأولاهم بالرياسة الأنسية ، من شيد قواعد الدين بعد ان كادت تنهدم ، واستبقى حشاشة الـكرم حين أرادت أن تنعدم ، ورفع رايات المعـالى أوان ناهزت الانتكاس ، وجدد مكارم الشريعة وقد آذنت بالاندراس ، محرز ممالك الاكاسرة بالارث والاستحقاق ، جمال الدنيا والدين أبو اسحاق ، لا زالت الأفلاك متابعة لهواه ، والاقدار متحربة لرضاه ، وإلى الله أبتهل بأطلق لسان وأرق جنان ، ان يديم أيام دولته ، ويمتعه بما خوله دهرا طويلا ، ويوفقه لأن يكتسب به الا بقين ذكرا جميلا ، وأجرا جزيلا ، انه على ذلك قدير ، وبالا جابة جدير .

والكتاب مرتب على ستة مواقف .

الموقف الاول

فى المقـدمات . وفيه مراصد

المرصد الأول فيما يجب تقديمه فى كل علم

وفيه مقاصـد

المقصد الأول تعريفه : ليكون طالبه على بصيرة ، فان من ركب متن عمياء أو شك أن يخبط خبط عشواء ، والكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بأيراد الحجج ودفع الشبه ، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل ، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ، فان الخصم وإن خطآناه لا نخرجه من علماء الكلام

المقصد الثانى موضوعه : إذ به تمايز العلوم، وهو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا

وقيل : هو ذات الله تعالى ، إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله فى الدنيا كحدوث العالم ، وفى الآخرة كالحشر ، وأحكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الامام ، والثواب والعقاب ، وفيه نظر من وجهين :

الاول : أنه قد يبحث فيه عن غيرها كالجواهر والاعراض . لا من حيث هى مستندة اليه تعالى — لا يقال ذلك على سبيل المبدأية ، لأنا نقول ليس ذلك من الأمور البينة بذاتها فلا بد من بيانه فى علم ، فان بين فى هذا العلم فهو من مسائله أو فى علم آخر كان ثمة علم أعلى منه شرعى ، وأنه باطل اتفاقا .

الثانى : أن موضوع العلم لا يبين فيه وجوده فيلزم إما كون اثبات الصانع بينا بذاته أو كونه مبينا فى علم أعلى . والقسمان باطلان .

وقيل : هو الموجود بما هو موجود . ويمتاز عن الآلهى باعتبار . وهو أن البحث ههنا على قانون الاسلام . وفيه أيضا نظر من وجهين .

الأول : أنه قد يبحث فيه عن المعدوم والمحال ، وعن أمور لا باعتبار أنها موجودة فى الخارج كالنظر والدليل، وأما الوجود فى الذهن فهم لا يقولون به .

الثانى : قانون الاسلام ماهو الحق من هذه المسائل . وبهذا القدر لا يتميز العلم . كيف وكل يدعى ذلك مع أن المخطىء من أرباب علم الكلام وإن كفر أو بدع

المقصد الثالث فائدته: دفعا للعبث وليزداد رغبة فيه إذا كان مهما. وهى أمور:ـ

الاول . الترقى من حضيض التقليد إلى ذروة الايقان ، ويرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات

الثانى . إرشاد المسترشدين بأيضاح الحجة ، والزام المعاندين بأقامة الحجة

الثالث . حفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين

الرابع . أن يبنى عليه العلوم الشرعية فانه أساسها وإليه يؤول أخذها واقتباسها

الخامس . صحة النية والاعتقاد . إذ بها يرجى قبول العمل وغاية ذلك كله الفوز بسعادة الدارين .

المقصد الرابع مرتبته : ليعرف قدره فيوفى حقه من الجد، قد علمت أن موضوعه أعم الامور وأعلاها، وغايته أشرف الغايات وأجداها، ودلائله يقينية يحكم بها صريح العقل ، وقد تأيدت بالنقل وهى الغاية فى الوثاقة . وهذه هى جهات شرف العلم لا تعدوها، فهو إذا أشرف العلوم

المقصد الخامس مسائله . التى هى المقاصد ، وهى كل حكم نظرى لمعلوم هو من العقائد الدينية. أو يتوقف عليه إثبات شىء منها ، وهو العلم الاعلى. فليست له مباد تبين فى علم آخر ، بل مباديه إما بينة بنفسها أو مبينة فيه ، فهى مسائل له. ومباد لمسائل أخر منه لا تتوقف عليها. لئلا يلزم الدور ، فانه تستمد العلوم وهو لا يستمد من غيره ، فهو رئيس العلوم على الاطلاق

المقصد السادس تسميته : إنما سمى كلاما إما لأنه بأزاء المنطق للفلاسفة، أو لأن

أبوابه عنونت أولا بالكلام فى كذا ، أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه حتى كثر فيه التناحر والسفك فغلب عليه ، أو لأنه يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات . ومع الخصم .

المرصد الثانى فى تعريف مطلق العلم وفيه ثلاثة مذاهب

المذهب الأول : أنه ضرورى واختاره الامام الرازى لوجهين .

الأول : إن علم كل أحد بوجوده ضرورى ، وهذا علم خاص ، والعلم المطلق جزء منه ، والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل ، والسابق على الضرورى أولى أن يكون ضروريا ، فالعلم المطلق ضرورى ـ والجواب : أن الضرورى حصول علم متعلق بوجوده وهو غير تصوره وغير مستلزم له فلا يلزم تصور العلم المطلق فضلا عن أن يكون ضروريا ، ـ لايقال ويعلم أنه عالم . والعلم أحد تصورى هذا التصديق ـ فان قلت لايلزم من بداهة التصديق بداهة تصوريه ، فان البديهى مالا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر ، قلت . المدعى حصول هذا التصديق بلا نظر إذلا تخلو عنه البله والصبيان . والنزاع فى التسمية لايجدى طائلا ، لأنا نقول يكفى فى التصديق تصور الطرفين بوجه ما ، كما تحكم على جسم معين بأنه شاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقته ؛ بل نحكم بأن الواجب إما نفس أولا ، وان لم نعلم حقيقتهما ، بل باعتبار أمر عام .

الثانى غير العلم إنما يعلم بالعلم . فلو علم العلم بغيره لزم الدور ، وهذا حجة على من يقول إنه معلوم لابالضرورة ـ والجواب : أن غير العلم إنما يعلم بحصول علم جزئى لا بتصور حقيقة العلم ، والذى نحاول أن نعلمه بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور ، وحاصل حل الشبهتين بالفرق بين حصول العلم وتصوره .

المذهب الثانى : وبه قال إمام الحرمين والغزالى : أنه ليس ضروريا ويعسر تحديده ، وربما نصرا بالدليل الثانى ، قالا : وطريق معرفته القسمة والمثال . وهذا بعيد . فانهما إن أفادا تميزا صلحا معرفا ، وإلا لم يحصل بهما معرفة .

المذهب الثالث : أنه نظرى وذكر له تعريفات :

الأول . لبعض المعتزلة : أنه اعتقاد الشيء على ماهو به ، وهو غير مانع لدخول التقليد فيه إذا طابق، فزيد عن ضرورة أو دليل ، لكن بقى الاعتقاد الراجح ، إلا أن يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحا ، ويرد عليهم خروج العلم بالمستحيل عنه فأنه ليس شيئا اتفاقا ، ومن أنكر تعليق العلم بالمستحيل فهو مكابر ومناقض ، لأن هذا حكم فيستدعى العلم به ، نعم قد يعتذر بأن المستحيل يسمى شيئا لغة . وكونه ليس بشيء بمعنى أنه غير ثابت فى نفسه لايمنع ذلك .

الثانى للقاضى أبى بكر : أنه معرفة المعلوم على ماهو به. فيخرج علم الله سبحانه ، إذ لايسمى معرفة، وأيضا: ففيه دور. إذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف إلا بعد معرفته ، وعلى ماهو به زائد، إذ المعرفة لاتكون إلا كذلك .

الثالث للشيخ : فقال تارة : هو الذى يوجب كون من قام به عالما ، أو لمن قام به اسم العالم ، وفيه دور ظاهر ، وأخرى : إدراك المعلوم على ماهو به. وفيه الدور ، وأن الادراك مجاز عن العلم ، وفيه الزيادة المذكورة .

الرابع لابن فورك : مايصح ممن قام به اتقان الفعل ، فتدخل القدرة ويخرج علمنا. إذ لامدخل له فى الاتقان على رأينا ، وقد أورد عليه علم أحدنا بنفسه وبالبارى ، وإنما يرد أن لو أراد مايصح به اتقان متعلقه ، وأما لو أراد مايصح به فى الجملة فلا ، ولهم عبارات قريبة من هذه نحو تبيين المعلوم. أو أثباته. أو الثقة بأنه على ماهو به .

الخامس للإمام الرازى : اعتقاد جازم مطابق لموجب ، ولاغبار عليه ، غير أنه يخرج عنه التصور مع أنه علم ، يقال علمت معنى المثلث. وحقيقة الانسان

السادس للحكماء : حصول صورة الشيء فى العقل ، ويقال : هو تمثل ماهية المدرك فى نفس المدرك ، وهو مبنى على الوجود الذهنى وسنبحث عنه، وهذا بتناول الظن والجهل والتقليد ؛ بل الشك والوهم ، وتسميتها علما يخالف

استعمال اللغة والعرف والشرع.ولا مشاحة فى الاصطلاح .

السابع وهو المختار : أنه صفة توجب لمحلها تمييزا بين المعانى لايحتمل النقيض ، وأورد العلوم العادية فأنها تحتمل النقيض ـ والجواب ، احتمال العاديات للنقيض بمعنى لو فرض نقيضها لم يلزم منه غير احتمال التميز الواقع فيه للنقيض ، وهذا هو المراد . وأنه ممنوع ، والمعانى خصت بالأمور العقلية . فيخرج إدراك الحواس ، ومن يرى أنه من قبيل العلم يطرح هذا القيد ـ ومنهم من يزيد قيدا ويقول بين المعانى الكلية وهذه الزيادة مع الغنى عنها تخل بالطرد ، إذ يخرج العلم بالجزئيات ، وهذا عند من يقول : العلم صفة ذات تعلق ومن قال: إنه نفس التعلق حده بأنه تمييز معنى عند النفس تمييزا لايحتمل النقيض

المرصد الثالث فى أقسام العلم وفيه مقاصد

المقصد الأول : إنه إن خلا عن الحكم فتصور وإلا فتصديق .وهما نوعان متمايزان بالذات ، وباعتبار اللازم المشهور،وهو احتمال الصدق والكذب وعدمه .

المقصد الثانى : العلم الحادث ينقسم الى ضرورى ومكتسب ،

فالضرورى قال القاضى : هو الذى يلزم نفس المخلوق لزوما لايجد إلى الانفكاك عنه سبيلا،وأورد عليه جواز زواله بأضداده كالنوم والغفلة ، وأنه قد يفقد قبل الحس والوجدان ، ولا يرد. إذ عبارته مشعرة بالقدرة ـ فان قيل .فكذا النظرى بعد حصوله ، قلنا:لايلزم من عدم القدرة بعد حصوله عدم القدرة مطلقا ،ونقول: هو مالايكون تحصيله مقدورا للمخلوق ،

والبديهى مايثبته مجرد العقل. فهو أخص ، والكسبى يقابل الضرورى

وأما النظرى فهو مايتضمنه النظر الصحيح ولم نقل مايوجبه إذ ليس مذهبنا ، ومايحصل عقيبه إذ يدخل فى الحد بعض الضروريات ، فمن يرى أن الكسب لايمكن إلا بالنظر ، فهو عنده الكسبى وتعريفاهما متلازمان ، ومن يرى جواز الكسب بغيره جعله أخص من الكسبى لكنه يلازمه عادة بالاتفاق .

المقصد الثالث . أن كلا من التصور والتصديق بعضه ضرورى بالوجدان. وإذ لولاه لزم الدور أو التسلسل وهما يمنعان الاكتساب ، لايقال فهذا أيضا نظرى يمتنع إثباته ، لأنا نقول نظرى على ذلك التقدير لافى نفس الأمر فيبطل ذلك التقدير ، والحق أن هذا حجة على من اعترف بالمعلومات وزعم أنها كسبية لاعلى من يجحدها مطلقا ، وبعضه نظرى بالضرورة .

المقصد الرابع : فى نقض مذاهب ضعيفة فى هذه المسألة وهى أربع :

الأول أن الكل ضرورى : وبه قال ناس . وهو قول الامام الرازى . وهؤلاء فرقتان . فرقة تسلم توقفه على النظر فيكون النزاع معهم فى مجرد التسمية ، وفرقة تمنع ذلك ، وهؤلاء إن أرادوا أنه لايتوقف على النظر وجوبا بل عادة أو أن العلم بعده غير واقع به ، أو بقدرتنا بل بخلق الله تعالى فهو مذهب أهل الحق من الأشاعرة ، وإن أرادوا أنه لايتوقف عليه أصلا فهو مكابرة .

الثانى : أن التصور لايكتسب . وبه قال الامام الرازى لوجهين .

أحدهما : أن المطلوب إما مشعور به فلا يطلب . أولا فلا يطلب أيضا ، لأن المغفول عنه لايمكن توجه النفس نحوه — وأجيب بأن الحصر ممنوع لجواز أن يكون معلوما من وجه دون وجه ، فعاد وقال : الوجه المعلوم معلوم مطلقا . والوجه المجهول مجهول مطلقا . فلا يمكن طلب شىء منهما — والجواب . لانسلم أن الوجه المجهول مجهول مطلقا ، فان المجهول مطلقا مالم يتصور ذاته ولاشىء مما يصدق عليه ، وهذا قد تصور شىء يصدق عليه وهو الوجه المعلوم ، فأن المجهول هو الذات والمعلوم بعض الاعتبارات الثابته له كما يعلم الروح بأنها شىء به الحياة والحس والحركة وأن لها حقيقة هذه صفاته فتطلب تلك الحقيقة بعينها ،

ومنهم من أثبت وراء الوجهين أمرا ثالثا يقومان به ولا حاجة اليه ،

وقال بعض المتأخرين : قولنا كل مشعور به يمتنع طلبه . وكل غير مشعور

به يمتنع طلبه . لايجتمعان على الصدق. إذ العكس المستوى لعكس نقيض كل ينافى الآخر ، فأجيب بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض تارة ، وبتقييد الموضوع فيهما بالتصور أخري ،

الوجه الثانى : الماهية إن عرفت فاما بنفسها أو بجزئها أو بالخارج والأقسام باطلة ، أما الأول فلأنه يستلزم معرفتها قبل معرفتها ، وأما الثانى فلأن جميع الاجزاء نفسها ، والبعض إن عرفها وأنها لاتعرف إلا بمعرفة جميع الاجزاء عرف نفسه وقد أبطل ، والخارج وسيبطل ؛ وأما الثالث فلأن الخارج لايعرف إلا إذا كان شاملا لأفرادها دون شيء مما عداها والعلم بذلك يتوقف على تصورها وأنه دور وتصور ما عداها مفصلا وأنه محال ،

وأجاب عنه بعض المتأخرين بأن جميع اجزاء الماهية ليس نفسها إذ كل واحد مقدم فكذا الكل .قلنا الماهية لو كانت غير جميع الاجزاء فأما معها فلا تكون جميعا أو دونها فلاتكون أجزاء ولا يلزم من تقدم كل تقدم الكل عليها وإلا تقدم الكل على نفسه وإن اراد الأجزاء المادية لم يكن جميعا ولا كافية فى معرفة كنه الماهية

وقال: غيره بجميع تصورات الأجزاء يحصل تصور واحد لجميع الاجزاء ،

والحق .أن الأجزاء إذا استحضرت مرتبة حتى حصلت فهى الماهية لا أن ثمة مجموعا يوجب حصول شيء آخر هو الماهيه فالمعرف مجموع أمور كل واحد منها متقدم وهذا كالأجزاء الخارجية وتقويمها للماهية فأنها متقومة بجميع الاجزاء بمعنى أنه مامن جزء إلا وله مدخل فى التقويم . والكل هو الماهية لا أنها تترتب عليه. وستراه يطرد هذا المغلطة فى نفى التركيب الخارجى عن بعض الاشياء بتغيير ما ، هذا أو نختار أنه ببعض الأجزاء وقد يكون غنيا عن التعريف أو معرفا بغيره ، أو أنه بالخارج ويجب الاختصاص لا العلم به ، وإن سلم فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما فلا دور، وعلى تصور ما عداها باعتبار شامل له لا مفصلا وأنه ممكن ، كاختصاص الجسم بحيز دون ما عداه

من الاحياز ، فان قيل: الأمور الداخلة أو الخارجة ان كانت حاصلة ضرورة ومستلزمة للعلم بالماهية فالماهية معلومة فلا تعرف وإلا امتنع التعريف بها ؛ قلنا: المستلزم حضورها معا مرتبة وانه بالكسب .

الثالث : أن ما اعتقاده لازم نحو إثبات الصانع وصفاته والنبوات ضروري ويبطله أن معرفة الله تعالى واجبة اجماعا اما شرعا أو عقلا ولا شيء من غير المقدور كذلك

احتج بأنه لو لم يكن حاصلا كان العبد مكلفا بتحصيله وأنه تكليف الغافل لأن من لا يعلم هذه الأمور لا يعلم التكليف قطعا — والجواب أن الغافل من لا يفهم الخطاب . أو لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم أنه مكلف وإلا لم يكن الكفار مكلفين ، ولأن العلم بوقوع التكليف موقوف على وقوعه فلو توقف وقوعه على العلم به لزم الدور .

الرابع : أن الكل نظري وهو مذهب بعض الجهميه ويبطله مامر ، واحتجوا بأن الضروري يمتنع خلو النفس عنه وما من علم إلا والنفس خالية عنه في مبدأ الفطرة ثم يحصل بالتدريج بحسب ما يتفق من الشروط ، والجواب. ان الضروري قد تخلو عنه النفس ، أما عند من يوقفه على شرط أو استعداد فلفقده ، وأما عندنا فاذ قد لا يخلقه الله تعالى حينا ثم يخلقه فيه بلا قدرة أو نظر .

المرصد الرابع في اثبات العلوم الضرورية

إذ اليها المنتهى ، وأنها تنقسم إلى الوجدانيات. وأنها قليلة النفع في العلوم لأنها غير مشتركة فلا تقوم حجة على الغير بوالى الحسيات والبديهيات ، والناس فيهما فرق أربع حسب الاحتمالات :

الفرقة الأولى : — المعترفون بهما وهم الأكثرون ،

الفرقه الثانية — الفادحون في الحسيات فقط . وهذا ينسب الى افلاطون

وأرسطو وبطليموس وجالينوس . ولعلهم أرادوا أن جزم العقل ليس بمجرد الحس. بل مع أمور تنضم إليه فتضطره الى الجزم . لانعلم ماهى ومتى حصلت. وكيف حصلت؟ وألا فاليها تنتهى علومهم ،قالوا :لواعتبر حكم الحس فامافى الكليات أو فى الجزئيات وكلاهما باطل ،

أما الأول فظاهر سيما وقد ذهب المحققون الى أن الحكم فى قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة فى الخارج فقط بل عليها وعلى الافراد المتوهمة أيضا ولاشك أنه لاتعلق للحس بها البتة ،

وأما الثانى فلأن حكم الحس فى الجزئيات يغلط كثيرا لوجوه

الأول: أنا نرى الصغير كبيرا كالنار البعيدة فى الظلمة وكالعنبة فى الماء ترى كالاجاصة والخاتم المقرب من العين يرى كالحلقة الكبيرة. وبالعكس كالأشياء البعيدة، والواحد كثيرا كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمز احدى العينين أو ألى الماء عند طلوعه فانا نراه قرين وكالاحول فانه يرى الواحد اثنين. وبالعكس كالرحى اذا أخرج من مركزها الى محيطها خطوط متقاربة بألوان مختلفة فأنها إذا دارت رؤيت كاللون الواحد الممتزج منها. والمعدوم موجودا كالسراب ومايريه صاحب خفة اليد والشعبذة . والخط لنزول القطرة . والدائرة لأدارة الشعلة بسرعة . والمتحرك ساكنا وبالعكس. كالظل يرى ساكنا وهو متحرك . وكراكب السفينة يراها ساكنة والشط متحركا والمتحرك ألى جهة متحركا الى خلافها كالقمر سائرا الى الغيم حين يسير الغيم إليه واذا تحركنا إلى جهة رأيناه متحركا إليها وإن تحرك الى خلافها . والشجر على الشط متنكسا والوجه طويلا وعريضا ومعوجا بحسب أختلاف شكل المرآة،

الثانى أن الحس لايميز بين الأمثال فربما جزم بالاستمرار عند تواردها. كما تقول أهل السنة فى الألوان. والنظام فى الاجسام. فقام الاحتمال فى الكل

الثالث: النائم يرى فى نومه مايجزم به جزمه بما يراه فى يقظته. وكذا المبرسم فجاز فى غيرهما مثله. لايقال ذلك بسبب لايوجد فى حال اليقظة والصحة . لأنا نقول

انتفاء السبب المعين لا يفيد بل لا بد من حصر الأسباب وبيان انتفائها ووجوب انتفاء المسبب عند انتفائها وكل واحد من الثلاثة مما لو ثبت فبالنظر الدقيق وأنه ينفى البداهة ، والعجب ممن سمع هذا ثم أشتغل ببيان أسباب الغلط . وأعجب منه منع كون الحس حاكما بل العقل بواسطة الحس ،

الرابع: أنا نرى الثلج فى غاية البياض مع أنه ليس بأبيض فانا إذا تأملناه علمنا أنه مركب من أجزاء شفافة وقولهم سببه مداخلة الهواء للأجزاء الشفافة وتعاكس الأضواء من سطوحها الصغار من النمط الأول . وأظهر منه الزجاج المدقوق ولم يحدث له مزاج يحدث البياض فان اجزاءه صلبة يابسة لا تفاعل بينها . وأظهر منهما موضع الشق من الزجاج التخين الشفاف إذ ليس ثمة الا الزجاج والهواء المحتقن وشىء منهما غير ملون .. والجواب أن مقتضاه أن لا يجزم العقل بمجرده ونقول به لا أن لا يوثق بجزمه بما جزم به وكونه محتملا .

الفرقة الثالثة القادحون فى البديهيات فقط : قالوا هى أضعف من الحسيات لأنها فرعها ، ولذلك من فقد حسا فقد فقد علما كالأكمه والعنين فلا يلزمنا القدح فى الحسيات ، ولهم فى ذلك شبه ،

الأولى: أجلى البديهيات الشىء إما أن يكون أولا يكون وأنه غير يقينى ،

أما الأول: فلأن المعترفين بها يمثلون لها بهذا وثلاثة أخرى تتوقف عليه ،

الاول: الكل أعظم من الجزء والا فالجزء الآخر معتبر وليس بمعتبر ،

الثانى: الاشياء المساوية لشىء واحد متساوية وإلا فحقيقتها واحدة وليست واحدة

الثالث : الجسم الواحد لا يكون فى آن واحد فى مكانين والالم يتميز عن جسمين كذلك فالجسم الآخر معتبر وليس بمعتبر . وهذه الاستدلالات ملحوظة وإن عجز البعض عن تلخيصها ،

وأما الثانى فلوجوه

الأول أنه يتوقف على تصور المحمول وانه لا .. كل متصور متميز

وكل متميز ثابت فيكون المعدوم ثابتا هذا خلف، لا يقال إنه ثابت فى الذهن. وأيضا فالحكم عليه بأنه غير متصور يستدعى تصوره ، لأنا نقول الكلام فى المعدوم مطلقا ويمتنع أن يكون له ثبوت بوجه من الوجوه . الآخر معارضة لاحل وإنها تحقق تعارض القواطع وهو احدى حججنا القوادح

الثانى : انه يقتضى تميز المعدوم عن الموجود ولو كان متميزا لكان له حقيقة وللعقل سلبها وإلا انتفى الوجود. وسابها عدم خاص فقسم من العدم قسيم له هذا خلف

الثالث : المردد فيه ثبوت الشىء وعدمه أما فى نفسه كقولنا السواد اما موجود أولا، وأما لغيره كقولنا الجسم اما أسود أولا، وكلاهما باطل

فالأول لأنه لا يعقل شىء من طرفيه ، أما الثبوت فلأن وجود الشىء اما نفسه فلا يفيد حمله عليه كقولك السواد سواد والموجود موجود، وأما غيره فهو فى نفسه معدوم وإلا عاد الكلام ، ولو جد مرتين هذا خلف ، والوجود موجود وإلا اجتمع النقيضان أو وجد الواسطة وفيها المطلوب فيلزم قيام الموجود بالمعدوم فيلزم جواز مثله فى الحركات والألوان ويحصل المراد ، وأيضاً فانه حكم بوحدة الاثنين وانه باطل ، لا يقال المراد ان السواد موصوف بالوجود ، لأنا ننقل الكلام إلى الموصوفية ويلزم التسلسل ، فان قيل لا يمتنع التسلسل فى الامور الذهنية ، قلنا الموصوفية نسبة بين الموصوف والصفة فتقوم بهما لا بغيرهما وهو الذهن، مع أن حكم الذهن اما مطابق للخارج ويعود الالزام، أولا فلا عبرة به. وأما النفى فلأن وجوده اما نفسه فنفيه عنه تناقض أو غيره فيتوقف نفيه عنه على تصوره وهو يستدعى تميزه وثبوته وليس فى الذهن لما مر ، وأيضاً فانه يقتضى خلو الماهية عن الوجود وسنبطله

والثانى: باطل لأن الجزء الثبوتى منه لا يعقل. لانه حكم بوحدة الاثنين. لان الموصوفية ليست عدمية. لانه نقيض اللاموصفيه وهى عدمية لصدقها على المعدوم،

فالموصوفية ثبوتية وإلا ارتفع النقيضان ولا وجودية وإلا قامت بنفسها فلا يعقلان دونها أو غيرهما فلهما موصوفية بها فتتسلسل فاذن الحق السلب أبدا وأنتم لا تقولون به

الرابع: الواسطة ثابتة بينهما لما سيأتى واذ أثبتها قوم بلغوا فى الكثرة إلى حد تقوم الحجة بقولهم فأحد الفريقين اشتبه عليه البديهى وغيره فلا ثقة به ، والجواب ان المتصور مفهوم المعدوم وهو ذات ما ثبت له العدم لا أن ثمة ذاتا ثبت له العدم فى نفس الأمر وهو المتميز والثابت، والحمل للتغاير مفهوما والاتحاد هوية ، والموصوفية ونحوها من الامور الاعتبارية لا وجود لها ولا لنقيضها فى الخارج كالامتناع، وستفاد أنت زيادة تحقيق تتساق به إلى الجواب التفصيلى .

الثانية: انا نجزم بالعاديات كجزمنا بالاوليات سواء لافرق بينهما فيما يعود إلى الجزم .

فمنها: أن هذا الشيخ لم يتولد دفعة بلا أب وأم بل بالتدريج فكان وليدا ثم طفلا ثم مترعرعا إلى أن شاخ

ومنها أن أوانى البيت لم تنقلب بعد خروجى عنه أناسا فضلاء محققين فى العلوم الالهية والهندسية . ولا احجاره جواهر . والبحر دهنا وعسلا . وليس تحت رجلى ياقوتة من ألف من

ومنها أن المجيب عن خطابى بما يطابقه حى فاهم عالم قادر ثم إذا تأملنا هذه القضايا لم نجدها مما يجوز الجزم بها فكان الاحتمال قائما فى الكل باتفاق العقلاء

أما عند المتكلمين: فلاستناد الكل عندهم إلى القادر المختار، فلعله أوجب شيئا من ذلك للامكان وعموم القدرة

وأما عند الحكماء: فلاستناد الحوادث الأرضية إلى الأوضاع الفلكية، فلعله حدث شكل غريب فلكى لم يقع مثله أو وقع لكنه لا يتكرر إلا فى الوف من السنين لا يفى بضبطها التواريخ فاقتضى ذلك الأمر العجيب . وأيضا فانا أجزم بأن ابنى

هذا ليس جبريل . وكذا الذبابة وأنتم تجوزونه إذ نقلتم أنه كان يظهر فى صورة دحية الكلبي — والجواب أن الأمكان لاينافى الجزم بالوقوع كما فى بعض المحسوسات

الثالثة : للأمزجة والعادات تأثير فى الاعتقادات ، فقوى القلب يستحسن الأيلام وضعيف القلب يستقبحه ، ومن مارس مذهبا من المذاهب برهة من الزمان ونشأ عليه فأنه يجزم بصحته وبطلان مايخالفه . فجاز أن يكون الجزم فى الكل لمزاج أو عادة عامين لايقال نحن نفرض أنفسنا خالية عن جميع الأمزجة والعادات ومع ذلك نجد من أنفسنا الجزم بهذه الأمور — لأنا نقول لانسلم امكان فرض الخلو إذ قد لانشعر ببعض، ولئن سلم فلا يلزم من فرض الخلو الخلو فى نفس الأمر ولعل عادة مستمرة ، صارت ملكة مستقرة ، لاتزول بتهذيب النفس مدة العمر فضلا عن مجرد فرض . والجواب : أنه لايدل على جواز كون الكل كذلك .

الرابعة : مزاولة العلوم العقلية دلت على أنه يتعارض قاطعان نعجز عن القدح فيهما وماهو إلا للجزم بمقدماتهما مع أن إحداها خطأ قطعا وإلا اجتمع النقيضان — فان قيل لانسلم العجز عن القدح فيهما فان ذلك لايدوم ويحق الحق ويبطل الباطل عن كثب — قلنا فحين العجز ولو أنا نجزم بما لا يجوز الجزم به وأنه كاف فى رفع الثقة — والجواب : أن البديهى مايجزم به بتصور الطرفين فيتوقف على تجريدهما فلعل فيه خللا .

الخامسة : أنا نجزم بصحة دليل اونة وبما يلزم من النتيجة ثم يظهر خطأه ولذلك تنقل المذاهب فجاز مثله فى الكل .

السادسة : إن فى كل مذهب قضايا يدعى صاحبه فيها البداهة ومخالفوه ينكرونها وهو يوجب الاشتباه ورفع الأمان — فلنعد عدة منها ..

الأولى للمعتزلة : الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح وأنكره الأشاعرة والحكماء .

الثانية لهم : العبد موجد لأفعاله ، وهما منعاه وعارضاه بضرورة أخرى فى أنه لابد له من مرجح فهو من خارج وإلا تسلسل .

الثالثة للحكماء : يمتنع رؤية أعمى الصين بقة اندلس ورؤية مالايكون مقابلا أو فى حكمه وجوزه الأشعرية .

الرابعة للكل : الأعراض باقية وأنكره الأشعرية وكثير من المعتزلة .

الخامسة للمجسمة : كل موجود إما مقارن للعالم أو مباين له . وأنكره الموحدون عن آخرهم .

السادسة للمتكلمين : يجب انتهاء الاجسام إلى ملاء أو خلاء وينكره الحكماء

السابعة للحكماء : لايعقل تقدم عدم الزمان عليه إلا بزمان والقائلون بالحدوث يكذبونهم .

الثامنة للحكماء : لاحدوث إلا عن شيء . والمسلمون ينكرونه .

التاسعة لهم : الممكن لايترجح إلا بمرجح ويجوزه المسلمون من القادر

العاشرة للمتكلمين : الأنسان محل لألمه ولذته . والحكماء بل هو الجسم وهو آلة له .

الحادية عشر للاشعرية : يمتنع الفعل عن نائم أو معدوم . وجوزه المعتزلة توليدا ، وجوابهما يعلم من جواب الرابعة . وقد أجيب عنها بأن الجازم بها بديهة الوهم وهى كاذبة إذ نحكم بما ينتج نقائضها . قلنا فيتوقف الجزم بها على هذا الدليل فيدور . وأيضا فلا يحصل الجزم مالم يتيقن أنه لاينتج نقيضه ولا يتيقن بل غايته عدم الوجدان

ثم إنهم بعد تقرير الشبه قالوا : إن أجبتم عنها فقد التزمتم أن البديهيات لاتصفو عن الشوائب ألا بالجواب عنها وإنه بالنظر الدقيق فلا تبقى ضرورية وهو المراد . وأيضا فيلزم الدور . وإن لم تجيبوا عنها تمت وتمت الجزم

الفرقة الرابعة المنكرون لهما جميعا وهم السوفسطائية : قالوا دليل الفريقين

يبطلها والنظر فرعهما ولا طريق غيرهما، وأمثلهم اللادرية . قالوا: كلامنا لا يفيدنا قطعا فيتناقض ؛ بل شكا فأنا شاك وشاك فى أنى شاك وهلم جرا . والمناظرة معهم قد منعها المحققون لأنها لا فادة المجهول بالمعلوم، ولا يتصور فى الضروريات كونها مجهولة. والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول، فالاشتغال به الزام لمذهبهم، بل الطريق معهم أن تعد عليهم أمور لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها حتى يظهر عنادهم، مثل أنك هل تميز بين الألم واللذة أو بين دخول النار والماء أو بين مذهبك وما ينقضه، فان أبوا إلا الاصرار أوجعوا ضربا وأصلوا نارا، أو يعترفوا بالألم وهو من الحسيات. وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهات .

المرصد الخامس فى النظر إذ به يحصل المطلوب وفيه مقاصد

المقصد الأول . فى تعريفه . قال القاضى هو الفكر الذى يطلب به علم أو غلبة ظن ، وأورد عليه أسئلة

الأول: الظن الغير المطابق جهل ولا يطلبه عاقل فاذن المطلوب ما تعلم مطابقته فيكون علما — قلنا بل يطلب من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة وعدمها، ولا يلزم من طلب الأعم طلب الأخص .

الثانى : غلبة الظن غير أصل الظن فيخرج عنه ما يطلب به أصل الظن — قلنا: الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لأن الرجحان مأخوذ فى حقيقته فان ماهيته هو الاعتقاد الراجح — وقد أجاب عنه الآمدى بأن له خاصتين افادة الظن وافادة غلبته وقد اكتفى بذكر احداهما ولا يجب ذكر الكل وفيه نظر إذ يوجب جواز القناعة بقوله يطلب به علم ولأن هذه الخاصة غير شاملة لأفراده فلا يكون جامعا .

الثالث : التحديد إنما يكون للماهية من حيث هى هى وهذا تحديد لأقسامه — قلنا الانقسام اليهما خاصة له مميزة، وقد يقرر هذا السؤال فى هذا الموضع وغيره من الحدود المشتملة على الترديد بعبارة أخرى فيقال : أولا الترديد

وهو للأبهام فينافى التحديد الذى يقصد به البيان ـ والجواب منع كونه للترديد بل للتقسيم أى أياما كان من القسمين فهو من المحدود .

الرابع : لفظ الفكر زائد إذ باقى الحد مغن عنه ـ والجواب أن المراد بالفكر الحركات التخيلية كيف كانت فهو جنس للنظر والباقى فصل ولا يقال ان الفصل كاف فى التمييز والجنس مستغن عنه .

قال الآمدى لم يذكره جزأ من التعريف بل قال النظر هو الفكر وما بعده هو الحد لها وفيه تمحل لايخفى . فهذا تعريفه الشامل .

وله تعريفات بحسب المذاهب

فمن يرى أنه اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة وهم أرباب التعاليم قالوا: ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدى الى آخر وعليه إشكالان

أحدهما: أنه غير جامع لخروج التعريف بالفصل والخاصة وحدها وكونه نزرا خداجا كما قاله بن سينا لا يشفى غليلا

وثانيهما: أنه تعريف لمطلق النظر لا للصحيح منه وإلا وجب تقييد الظن بالمطابقة وأن يوضع مكان قوله للتأدى بحيث يؤدى فمقدماته قد لا تكون معلومة بل مجهولة، ونقول: هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره

وأما من يراه مجرد التوجه، فمنهم من جعله عدميا فقال: هو تجريد الذهن عن الغفلات ، ومنهم من جعله وجوديا فقال. هو تحديق العقل نحو المعقولات، وشبهوه بتحديق النظر نحو المبصرات .

المقصد الثانى: أنه ينقسم الى صحيح يؤدى الى المطلوب وفاسد يقابله . ولما كان المختار أنه ترتيب العلوم ولكل ترتيب مادة وصورة فتكون صحته بصحة المادة والصورة معا . وفساده بفسادهما أو فساد أحداهما ، ومنهم من قسمه الى الجلى والخفى . وتحقيقه أن الدليل قد يعرض له الكيفيتان بوجهين .

أحدهما بحسب الصورة فان الاشكال متفاوتة فى الجلاء والخفاء .

وثانيهما: بحسب المادة فالمطلوب قد يتوقف على مقدمات كثيرة وأكثر. وقليلة وأقل، مع تفاوتها باعتبار تفاوت فى تجريد الطرفين . فان أريد ذلك فهو لا يعرض للنظر والتجوز لا يمنعه وإن أريد غيره فلا ثبت له .

المقصد الثالث : النظر الصحيح يفيد العلم عند الجمهور ولا بد من تحرير محل النزاع .

فقال الامام الرازى : قد يفيد العلم، وهو وإن سهل بيانه قل جدواه إذ الجزئى لا يثبت إلا بالكلى

وقال الآمدى: كل نظر صحيح فى القطعيات لا يعقبه ضد للعلم كالموت والنوم مفيد له

ثم قال المنكرون: هذا إن كان معلوما كان ضروريا أو نظريا وهما باطلان .

أما الأول . فلأن الضرورى لا يختلف فيه العقلاء وهذا مختلف فيه ولأنا نجد بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تفاوتا ضروريا ونجزم بأنه دون ذلك فى القوة ولا يتصور ذلك إلا باحتماله للنقيض ولو بأبعد وجه وأنه ينفى بداهته .

وأما الثانى : فلأنه إثبات للنظر بالنظر وأنه تناقض .

فاختار طائفة منهم الامام الرازى أنه ضرورى ـ قولكم : لو كان ضروريا لم يختلف فيه ـ قلنا، لا نسلم بل قد يختلف فيه قوم قليل ، وكيف وقد أنكر قوم البديهيات رأسا وذلك لخفاء فى تصور الطرفين ولعسر فى تجريدهما كما مر . قولكم: التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين لاحتماله للنقيض، قلنا: ممنوع بل إما للألف أو لتفاوت فى تجريد الطرفين

وقال طائفة منهم أمام الحرمين : انه نظرى ولا تناقض فى إثبات النظر بالنظر، وأنكر عليه الأمام الرازى فقال : إن إثبات الشىء نفسه يقتضى أن يعلم به قبل نفسه ، وذلك يستلزم أن يعلم حين ما لا يعلم وهو تناقض ـ والجواب

أنه إنما يمنع كون اثبات النظر بالنظر إثباتا للشيء بنفسه لا أنه يسلم ذلك ويمنع كونه تناقضا

وتحقيقه: إنا نثبت القضية الكلية أو المهملة على اختلاف التحريرين بمشخصة وقد تكون المشخصة ضرورية دون الكلية أو المهملة لاختلاف العنوان فان البديهي مشروط بتصور الطرفين وتصور الشيء بكونه نظرا ما، غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة

ثم عورض هـذه الشبهة فقيل: قولكم لا شيء من النظر بمفيد للعلم إن كان ضروريا لم يختلف فيه أكثر العقلاء وهذا لا يمنع، وإن كان نظريا لزم اثباته بنظر خاص يفيد العلم به وأنه تناقض صريح — والمنكرون طوائف: —

الأولى: من أنكر افادته للعلم مطلقا وهم السمنية ولهم شبه: —

الأولى: العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم إن كان ضروريا لم يظهر خطأه والتالي باطل ولذلك تنقل المذاهب. وان كان نظريا احتاج الى نظر آخر ويتسلسل، قلنا الذي يظهر خطأه لا يكون نظرا صحيحا والنزاع انما وقع فيه

الثانية: المقدمتان لا يجتمعان في الذهن معا لأنا متى توجهنا إلى حكم مقصود امتنع منا في تلك الحالة التوجه الى آخر بالوجدان قلنا لا نسلم أنه لا يجتمع مقدمتان وذلك كطرفي الشرطية ولولا اجتماعهما فيه لامتنع الحكم بينهما بالتلازم والعناد، والتوجه غير العلم بل هو النظر ولا يلزم من عدم اجتماع النظرين عدم اجتماع العلمين.

الثالثة: النظر لو أفاد العلم فمع العلم بعدم المعارض إذ معه يحصل التوقف وعدمه ليس ضروريا وإلا لم يقع فهو نظري ويحتاج الى نظر آخر. وهو أيضاً محتمل لقيام المعارض ويتسلسل. قلنا النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقية النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض، فعدم المعارض في نفس الأمر ضروري.

الرابعة : النظر اما أن يستلزم العلم أولا ، والأول ينافى كون عدم العلم شرطا له ، والثانى هو المطلوب . قلنا يستلزمه بمعنى أنه يستعقبه عادة لا بمعنى أنه علة موجبة له . وذلك لا ينافى كون عدم العلم شرطا له .

الخامسة : المطلوب اما معلوم فلا يطلب ، أولا فاذا حصل لم يعرف أنه المطلوب ، قلنا معلوم تصورا غير معلوم تصديقا فيتميز بتصور طرفيه .

السادسة : أن دلالة الدليل ان توقفت على العلم بدلالته عليه لزم الدور وإلا لزم كون الدليل دليلا وان لم يعتبر وجه دلالته وأنه باطل . قلنا لا تتوقف ووجه الدلالة غير كونه دليلا فانه الامر الذى بحسبه ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول وهو متحقق فى الدليل نظر فيه ناظر أم لا وكونه دالا أمر إضافى يعرض له بعد النظر فيه وإفادته للعلم .

السابعة : العلم بعده اما واجب فيقبح التكليف به لكونه غير مقدور وانه خلاف الاجماع ، أولا فيجوز انفكاكه عنه وهو المطلوب . قلنا والتكليف بالنظر . وأيضاً فهذا انما يلزم المعتزلة النافين للجبر القائلين بحكم العقل .

الثامنة : لو أفاد العلم فاما معه أو بعده والاول باطل إذ لا يجتمعان وكذا الثانى لجواز طرو ضد للعلم بعده كنوم أو موت . قلنا يفيده بعده بشرط عدم طرو الضد كما أومأنا اليه عند تحرير المبحث .

التاسعة : اذا استدللنا بدليل على وجود الصانع فوجبه إما ثبوت الصانع أو العلم وكلاهما باطل ؛

أما الأول : فلأنه يلزم حينئذ من عدم ذلك الدليل أن لا يثبت الصانع فى الواقع

وأما الثانى : فلأنه يلزم أن لا يبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه وافادته للعلم دليلا . قلنا انه يوجب وجود الصانع ، أى يستلزمه ولا يلزم من نفى الملزوم نفى اللازم ، أو يوجب العلم به . أى متى علم ، وهذه الحيثية لا تفارق الدليل على حال نظر فيه أم لا

العاشرة : الاعتقاد الجازم قد يكون علما وقد يكون جهلا ولا يمكن

التمييز بينهما سيما عند من يقول الجهل مماثل للعلم، فاذن ماذا يؤمننا أن يكون الحاصل عقيب النظر جهلا لا علما ؟ قلنا هـذا إنما يلزم المعتزلة ولا يمكنهم التخلص بتميز العلم بركون النفس اليه . فان ذلك مع التماثل مشكل . وأيضاً فيلزمهم الـكفرة المصرون .

الثانية المهندسون : قالوا إنه يفيد العلم فى الهندسيات دون الالهيات والغاية فيها الظن والأخذ بالأحرى والاخلق . واحتجوا بوجهين .

الأول . الحقائق الألهية لاتتصور والتصديق بها فرع التصور، قلنا: لانسلم أنها لاتتصور بحقائقها قطعا . وإن سلم فيكفى تصورها بعارض ماثم هذا يلزمكم فى الظن فما هو جوابكم فهو جوابنا

الثانى : أقرب الأشياء إلى الانسان هويته وأنها غير معلومة ، إذ قد كثر الخلاف فيها كثرة لايمكن معها الجزم بشىء من الأقوال المختلفة التى ذكرت فيها كما ستقف عليها . وإذا كان أقرب الأشياء اليه كذلك فما ظنك بأبعدها ؟ قلنا : لانسلم أن هوية الأنسان غير معلومة له وكثرة الخلاف فيها لاتدل إلا على العسر . وأما الامتناع فلا .

الثالثة الملاحدة : قالوا النظ لايفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم . وقد رد عليهم بوجهين .

الأول: صدق المعلم إن علم بقوله لزم الدور. وإن علم بالعقل ففيه كفاية وأجيب بأنه قد يشارك العقل قوله بأن يضع مقدمات يعلم منها صدقه

الثانى: لو لم يكف العقل لاحتاج المعلم الى معلم آخر ويتسلسل — وأجيب بأنه قد يكفى عقله دون عقل غيره أو ينتهى الى الوحى .

والمعتمد دعوى الضرورة، فانمن علم المقدمات الصحيحة المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة استلزاما ضروريا حصل له المعرفة قطعا، وهذا إنما يصير حجة على من قال: النظر لايفيد العلم . وأما من قال : العلم الحاصل بالنظر

وحده لايفيد النجاة كالمأخوذ من غير النبي فانه لايتم به الأيمان لم يرد عليه ذلك . وطريق الرد عليه إجماع من قبلهم على النجاة والآيات الآمرة بالنظر متكررة متكثرة فى معرض الهداية إلى سبيل النجاة من غير ايجاب التعلم ،

لهم وجهان :

الأول . أنه كثر الخلاف فى المعرفة كثرة لاتحصى ولو كان الفعل كافيا لما كان كذلك . قلنا الخلاف لكون بعض تلك الأنظار فاسدة فان المفيد للعلم إنما هو النظر الصحيح .

الثانى : نرى الناس محتاجين فى العلوم الضعيفة كالنحو والصرف لايستغنون فيها عن المعلم فكيف فى العلوم العويصة التى هى أبعد العلوم عن الحس والطبع؟ قلنا: الاحتياج بمعنى العسر مسلم، وأما بمعنى الامتناع فلا .

المقصد الرابع فى كيفية أفادة النظر للعلم والمذاهب التى يعتد بها ثلاثة مبنية على أصول مختلفة .

الأول مذهب الشيخ : أنه بالعادة بناء على أن جميع الممكنات مستندة إلى الله سبحانه ابتداء، وأنه تعالى قادر مختار ولاعلاقة بين الحوادث إلا بأجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض، كالأحراق عقيب مماسة النار. والرى بعد شرب الماء

الثانى مذهب المعتزلة : أنه بالتوليد . ومعنى التوليد عندهم كما سيأتى. أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر ، كحركة اليد والمفتاح ، والنظر فعل للعبد واقع بمباشرته يتولد منه فعل آخر هو العلم

واعلم أن تذكر النظر لايولد العلم عندهم فقاس الأصحاب ابتداء النظر بالتذكر إلزاما لهم إذ لافرق بينهما فيما يعود إلى استلزام العلم — وأجابوا بأنا إنما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة هى عدم مقدورية التذكر ، فأن صح بطل القياس وإلا منعنا الحكم والتزمنا التوليد ثمة

والحاصل: أنه قياس مركب والخصم فيه بين منع الجامع ومنع الحكم. وأيضا التذكر

بعدحصول العلم وابتداء النظر قبله .

الثالث مذهب الحكماء : انه بسبيل الاعداد فان المبدأ عام الفيض ويتوقف حصول الفيض على استعداد خاص يستدعيه ، والاختلاف بحسب اختلاف استعدادات القوابل ،فالنظر يعد الذهن والنتيجة تفيض عليه وجوبا

وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازى . وهو أنه واجب غير متولد منه .أما وجوبه فلأنا نعلم ضرورة أن من علم أن العالم متغير وكل متغير حادث امتنع ان لايعلم أن العالم حادث . وإما أنه غير متولد فلاستناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداء وهـذا لايصح مع القول باستناد الجميع الى الله ، وكونه قادرا مختارا وأنه لايجب على الله شيء أذلا وجوب عن الله ولا عليه .

المقصد الخامس شرط النظر : اما مطلقا فبعد الحياة أمران :

الأول: وجود العقل وسيأتى تفسيره .

الثانى:عدم ضده ، فمنه عام . وهو كل ماهو ضد للأدراك ، ومنه خاص . وهو العلم بالمطلوب والجهل المركب به إذ صاحبهما لايتمكن من النظر فيه . فان قلت . فاذا تقول فيمن يعلم شيئا بدليل ثم ينظر فيه ثانيا ويطلب دليلا آخر . قلت : النظر ههنا فى وجه دلالة الدليل الثانى وهو غير معلوم .

واما للنظر الصحيح فأمران .

الأول:أن يكون فى الدليل دون الشبهة .

الثانى:أن يكون من جهة دلالته فأن النظر فى الدليل لامن جهة دلالته لاينفع .

المقصد السادس : النظر فى معرفة الله تعالى واجب اجماعا ، واختلف فى طرق ثبوته ، فهو عند أصحابنا السمع ، وعند المعتزلة العقل

أما أصحابنا فلهم مسلكان : ـ

الأول:الاستدلال بالظواهر نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا فى السموات

والأرض ، وقوله فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحى الأرض بعد موتها . والأمر للوجوب ، ولما نزل: إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب . قال عليه الصلاة والسلام ، ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فهو واجب ، وهذا لايخرج عن كونه ظنيا

والثانى:وهو المعتمد أن معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وهى لاتتم الابالنظر وما لايتم الواجب إلابه فهو واجب . وعليه اشكالات . ـ

الاول : امكان معرفة الله تعالى فرع افادة النظر العلم مطلقا وفى الالهيات وفيها بلا معلم وقد مر الاشكال عليه ـ قلنا وقد مر الجواب عنه

الثانى : ايجاب المعرفة اما للعارف وهو تحصيل الحاصل . أو لغيره وهو تكليف الغافل . قلنا الثانية ممنوعة إذ شرط التكليف فهمه لا العلم به كما مر

الثالث : قولكم اجمعت الامة على ذلك قلنا لايمكن الاجماع عادة كعلى أكل طعام وكلمة فى آن ـ قلنا يجوز فيما يوجد أمر جامع عليه من توفر الدواعى وقيام الدليل وماذكرتم لاجامع عليه

الرابع : الاجماع ان ثبت امتنع نقله لانتشار المجتهدين وجواز خفاء واحد وكذبه ورجوعه قبل فتوي الآخر.قلنا منقوض بما علم الاجماع عليه كالاركان وتقديم الدليل القاطع على الظنى

الخامس . وان سلم نقله فليس بحجة لجواز الخطأ على كل فكذا على الكل ولأن انضمام الخطأ الى الخطأ لايوجب الصواب . قلنا معلوم بالضرورة من الدين ولا يلزم من جواز الخطأ على كل واحد جواز الخطأ على الكل لتغايرهما وتغاير حكميهما

السادس : منع الاجماع عليه بل الاجماع على خلافه لتقرير النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة وأهل سائر الاعصار العوام وهم الاكثرون مع عدم الاستفسار عن الدلائل بل مع العلم بأنهم لايعلمونها قطعا . قلنا كانوا يعلمون

أنهم يعلمون الأدلة إجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير وأثر الاقدام على المسير أفسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير ؟

غايته : أنهم قصروا عن التحرير والتقرير وذلك لا يضر، أوندعي أنه فرض كفاية فان الوجوب أعم من ذلك .

السابع : لا نسلم انها لا تتم إلا بالنظر بل قد يحصل بالإلهام أو التعليم أو التصفية، قلنا كل ذلك يحتاج الى معونة النظر، أوالمراد لا مقدور لنا إلا النظر أو نخصه بمن لا طريق له إلا النظر، إذ من عرف الله بغيره لم يجب عليه .

الثامن : الدليل منقوض بعدم المعرفة وبالشك ـ قلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقا والمقدمة مقدورة والوجوب ههنـا مقيد بعدم المعرفة أو الشك .

التاسع : لا نسلم أن مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب. قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات بل بايجاد السبب فايجابها ايجاب لسببها كمن يؤمر بالقتل فانه أمر بمقدوره وهو ضرب السيف قطعا ، وقد يجاب عنه بانه لو كان مأمورا بالشيء دون مايتوقف عليه لزم تكليف المحال وهو ضعيف إذ المحال أن يجب الشيء مع عدم المقدمة لا مع عدم التـكليف بها .

العاشر : : المعارضة بوجوه :

أحدها: أنه بدعة اذ لم ينقل عن النبي عليه الصلاة والسلام والصحابة الاشتغال به وكل بدعة رد اقال عليه الصلاة السلام من أحدث فى ديننا ماليس منه فهو رد قلنا بل تواتر أنهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوه ويقررونها مع المنكرين والقرآن مملوء منه، وهل ما يذكر فى كتب الـكلام إلا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب، نعم إنهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب . ولم يبالغوا فى تطويل الذيول والاذناب وذلك لاختصاصهم بصفاء النفوس ومشاهدة

الوحى والتمكن من مراجعة من يفيدهم كل حين مع قلة المعاندين ولم تكثر الشبهات كثرتها فى زماننا بما حدث فى كل حين فاجتمع لنا بالتدريج وذلك كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا أقسامه أرباعا وأبوابا وفصولا ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف من النقض والقلب والجمع والفرق وتنقيح المناط وتخريجه وبالجملة فمن البدعة ما هى حسنة .

وثانيها: أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن الجدل كما فى مسألة القدر . قلنا ذلك حيث كان تعنتا ولجاجا كما قال تعالى: وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال تعالى: بل هم قوم خصمون ، ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم . وأما الجدال بالحق فمأمور به قال الله تعالى: وجادلهم بالتى هى أحسن . وقال تعالى ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن . ومجادلة الرسول صلى الله عليه وسلم لابن الزبعرى وعلى للقدرى مشهورة . هذا والنظر غير الجدل وقد مدحه الله تعالى بقوله ويتفكرون فى خلق السموات والارض. ربنا ما خلقت هذا باطلا

وثالثها: قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بدين العجائز قلنا ان صح الحديث فالمراد به التفويض والانقياد ثم انه خبر آحاد لا يعارض القواطع

وأما المعتزلة: فهذه طريقتهم الا أنهم يقولون المعرفة واجبة عقلا لأنها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف وغيره وهو ضرر ودفع الضرر عن النفس واجب عقلا، وبعد تسليم حكم العقل نمنع حصول الخوف لعدم الشعور ودعوى ضرورة الشعور ممنوعة لعدم الخطور فى الاكثر، وان سلم فلا نسلم أنه يدفعه إذ قد يخطىء، لا يقال الناظر فيه أحسن حالا قطعا من المعرض . لأنا نقول ممنوع ، والبلاهة أدنى الى الخلاص من فطانة بتراء

ثم لنا فى أنه لا يجب عقلا بل سمعا قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا دنفى التعذيب قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب عندهم فينتفى الوجوب قبل البعثة وهو ينفى كونه بالعقل لا يقال المراد بالرسول العقل، أو المراد ما كنا معذبين بترك الواجبات

الشرعية. لأنا نقول خلاف الوضع لايجوز صرف الكلام اليه الا لدليل. احتج المعتزلة بأنه لو لم يجب الا بالشرع لزم افحام الانبياء اذ يقول المكلف لاأنظر مالم يجب. ولا يجب مالم يثبت الشرع. ولا يثبت الشرع مالم أنظر. وأجيب عنه بوجهين

الاول: إنه مشترك إذ لو وجب بالعقل فبالنظر اتفاقا فيقول لاأنظر مالم يجب ولا يجب مالم أنظر، لايقال قد يكون فطرى القياس فيضع له مقدمات تفيده العلم بذلك ضرورة. لأنا نقول: له ان لايستمع اليه ولا يأثم بتركه فلا تمكن الدعوة وهو المراد بالافحام

الثانى. إن قولك لا يجب على مالم يثبت الشرع . قلنا هذا إنما يصح لو كان الوجوب عليه موقوفا على العلم بالوجوب لكنه لا يتوقف. إذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب . فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور .

المقصد السابع . قد اختلف فى أول واجب على المكلف فالأكثر على أنه معرفة الله تعالى أذ هو أصل المعارف الدينيه وعليه يتفرع وجوب كل واجب، وقيل هو النظر فيها لأنه واجب وهو قبلها ، وقيل أول جزء من النظر . وقال القاضى واختاره ابن فورك القصد الى النظر

والنزاع لفظى. إذ لو أريد الواجب بالقصد الأول فهو المعرفة وإلا فالقصد إلى النظر وإلا فان شرطنا كونه مقدورا فالنظر ، وإلا فالقصد الى النظر

وقال أبو هاشم هو الشك ، ورد بوجهين .

الأول : إن الشك غير مقدور وفيه نظر إذ لو لم يكن مقدورا لم يكن العلم مقدورا لأن القدرة نسبتها الى الضدين سواء والحق أن دوامه مقدور إذ له أن يترك النظر فيدوم أو أن ينظر فيزول .

الثانى : وهو الصواب إن وجوب المعرفة مقيد بالشك فلا يكون ايجابها ايجابا له كايجاب الزكاة لما كان مشروطا بحصول النصاب لم يكن ايجابا لتحصيل النصاب

فرع: إن قلنا الواجب النظر ، فمن أمكنه زمان يسع النظر التام ولم ينظر فهو عاص ومن لم يمكنه أصلا فهو كالصبي، ومن أمكنه مايسع بعض النظر دون تمامه ففيه احتمال، والأظهر عصيانه، كالمرأة تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض فأنها عاصية وإن ظهر أنها لم يمكنها إتمام الصوم .

المقصد الثامن : الذين قالوا النظر الصحيح يستلزم العلم فقد اختلفوا فى الفاسد هل يستلزم الجهل ؟....على مذاهب

أحدها: واختاره الامام الرازى: أنه يفيده مطلقا لأن من اعتقد أن العالم قديم وكل قديم غنى عن العلة امتنع أن لا يعتقد أن العالم غنى عن العلة ضرورة.

وثانيها : أنه لا يفيده مطلقا، وقد احتج عليه بأنه لو أفاده لكان نظر المحق فى شبهة المبطل يفيده الجهل . والجواب . لو صح هذا لم يكن الصحيح مفيدا للعلم وإلا لكان نظر المبطل فى حجة المحق يفيده العلم . فان قلت شرط إفادة العلم اعتقاد المقدمات والمبطل لا يعتقدها، قلنا: هو مشترك إذ شرط إفادته للجهل أعتقادها. وأثبته المحققون بأن النظر الفاسد ليس له وجه استلزام للجهل وإن كان قد يجلبه ، بيانه: أن النظر الصحيح إنما هو فى مقدمات لها فى نفس الأمر الى المطلوب نسبة بسببها يستلزم العلم بالمطلوب وليس للفاسد ذلك، فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل لرابطة بينهما فى نفس الأمر بخلاف الفاسد مع الجهل ولاخفاء به بعد التحرير . وقول الأمام من اعتقد اعتقد . قلنا حق ولكن ليس من أتى بالنظر الفاسد فيه اعتقده كذلك .

وثالثها : أن الفساد إن كان من المادة استلزمه لما مر وإلا فلا، إذ الضروب الغير المنتجة لا تستلزم اعتقادا أصلا .

المقصد التاسع : قال ابن سينا: شرط إفادة النظر للعلم التفطن لكيفية الاندراج. فان من يعلم أن هذه بغلة وكل بغلة عاقر قد يراها منتفخة البطن

فيظن أنها حامل،وماهو إلا لذهوله عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج هذا الجزئى تحت ذلك الكلى،ومنعه الأمام الرازى لأن العلم بأن هذا مندرج فى ذلك تصديق آخر،فلو وجب العلم به كانت مقدمة أخرى منضمة إليها . ويجب ملاحظة الترتيب مرة أخرى ويلزم التسلسل : والجواب لانسلم أن ذلك مقدمة أخرى . بل ذلك هو ملاحظة لنسبة المقدمتين إلى النتيجة . وقد احتج البعض على رأى ابن سينا باختلاف الأشكال فى الجلاء والخفاء . وفيه نظر..لاختلاف اللوازم ، فقد يكون انتاجها لبعض أظهر ،والحق أنه إن أراد اجتماع المقدمتين معا فى الذهن فسلم. وإن أراد أمرا وراءه فممنوع،وماذكره من المثال إنما يصح عند الذهول عن إحدى المقدمتين وأماعندملاحظتهمافلا

المقصد العاشر : قد اختلف فى أن العلم بدلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول؟ قال الأمام الرازى:هناك دليل مستلزم ومدلول لازم ودلالة هى نسبة بينهما متأخرة عنهما،ولاشك أنها متغايرة فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة ، ثم قال قوم:وجه الدلالة غير الدليل؛ كما تقول العالم يدل على وجود الصانع لحدوثه فالدليل هو العالم ووجه دلالته الحدوث وهو مغاير له عارض ، وقال آخرون: لايجب ذلك بل قد يدل الشىء على غيره نظرا إلى ذاته وإلا لزم التسلسل والحدوث ليس غير العالم إذ لاواسطة بين العالم والصانع فليس ثمه أمر ثالث هو غير الدليل والمدلول،وهذا قريب مما قال مشايخنا صفة الشىء لاهو ولاغيره بل يشبه أن يكون فرعالذلك، فان وجه الدلالة صفة للدليل وستقف عليه .

المرصد السادس فى الطريق

وهو الموصل الى المقصود. وفيه مقاصد

المقصدالأول : هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب.ولماكان الادراك إما تصورا أو تصديقا فكذا المطلوب ، فان كان تصورا سمى طريقه

معرفا. وإن كان تصديقا سمى دليلا، وهو يشمل الظنى والقطعى، وقد يخص بالقطعى. ويسمى الظنى إمارة. وقد يخص بما يكون من المعلول على العلة، ويسمى عكسه تعليلا.

المقصد الثانى :- المعرف تجب معرفته قبل المعرف، فيكون غيره واجلى منه، فلا يعرف بما لا يعرف الا به بمرتبة أو أكثر، ولا بد أن يساويه فى العموم والخصوص ليحصل التميز، إذ لو لاد لدخل فيه غير المعرف فلم يكن مانعا ومطردا، أو خرج عنه بعض أفراده فلم يكن جامعا ومنعكسا، ولا بد فيه من تميز فان كان ذاتيا سمى حدا وإلا سمى رسما. وعلى التقديرين فان ذكر فيه تمام الذاتى المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فتام. وإلا فناقص، والمركب يحددون البسيط فان تركب عنهما غيرهما حد بهما وإلا فلا، وكل كسبي له خاصة بينة يرسم وإلا فلا. فان كان مركبا أمكن رسمه التام وإلا فالناقص.

وههنا نوعان آخران من التعريف.

الأول : بالمثال وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة، فأن كانت مفيدة للتميز فهى خاصة فيكون رسما ناقصا. وإلا لم تصلح للتعريف.

والثانى: التعريف اللفظى، وهو الا يكون اللفظ واضح الدلالة فيفسر بلفظ أوضح دلالة، ثم أنه يقدم فى التعريف الأعم، ويحترز عن الالفاظ الغريبة الوحشية، وعن المشترك والمجاز بلا قرينة، وبالجملة فعن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود.

المقصد الثالث : الاستدلال إما بالكلى على الجزئى وهو القياس، وعرف بأنه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر. وأما بالجزئى على الكلى وهو الاستقراء، وهو اثبات الحكم لكلى لثبوته فى جزئياته، إما كلها فيفيد اليقين. أو بعضها ولا يفيد الا الظن لجواز أن يكون مالم يستقرأ على خلاف ما استقرىء، كما يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الأسفل

لأن الأنسان والفرس وغيرهما مما نشاهده كذلك مع أن التمساح بخلافه . وإما بجزئى على جزئى وهو التمثيل ويسميه الفقهاء قياسا ، وهو مشاركة أمر لأمر فى علة الحكم، فان قلت ههنا قسم آخر وهو الاستدلال بكلى على كلى،قلنا: إن دخلا تحت ثالث مشترك يقتضى الحكم فهما جزئيان له ،لأن المراد بالجزئى ههنا المندرج تحت الغير وهو المسمى بالاضافى، لا مايمنع نفس تصوره الشركة فيه المسمى بالحقيقى،وإلا فلا تعلق بينهما فلا يتعدى حكم إحدهما الى الآخر أصلا فان قيل:اذا قلت كل إنسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد أستدللت بأحد المتساويين على الآخر لا بالكلى على الجزئى،قلت:المقصود إناانبتنا لكل واحد واحد من أفراد الانسان الحيوانية لاتصافه بمفهوم الناطق،فان ملاحظة مفهوم الناطق هو الذى يفيدنا الحكم بها .

المقصد الرابع :— القياس وهو العمدة صوره خمس.

الأولى : أن يعلم حكم ايجابى أو سلبى لكل افراد شىء ثم يعلم ثبوته لآخر كله أو بعضه فيعلم ثبوت ذلك الحكم للآخر كذلك قطعا :

الثانية : أن يعلم حكم لكل أفراد شىء ومقابله لآخر كله أو بعضه فيعلم سلب ذلك الشىء عن الآخر .

الثالثة : أن يعلم ثبوت أمرين لثالث فيعلم التقاؤهما فيه ولايعلم فيما عداه لاجرم كان اللازم جزئيا .

الرابعة : أن تثبت ملازمة بين شيئين فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم وإلا فلا لزوم من غير عكس لجواز أن يكون اللازم أعم .

الخامسة : أن تثبت المنافاة بين أمرين فيلزم من ثبوت أيهما عدم الآخر قطعا ولهذه تفاصيل أفرد لها فن .

المقصد الخامس : وههنا طريقان ضعيفان :

الأول : قالوا لادليل عليه فيجب نفيه،أما الأول فيثبت تارة بنقل أدلة المثبتين وبيان ضعفها،وأخرى بحصر وجوه الأدلة ثم نفيها بالاستقراء ، وهو عائد إلى الأول مع مزيد مؤنة ،وأما الثانى فأذ لولاه انتفت الضروريات لجواز أن تكون جبال بحضرتنا لانراها لعدم الدال على وجودها ، والنظريات لجواز معارض للدليل لانعلمه أو غلط لادليل عليه ، وأيضا :فأن مالا دليل عليه غير متناه واثباته محال . والجواب . عدم الدليل فى نفس الأمر ممنوع.وعندكم لايفيد.والا لزم علم العوام والكفار.وأن يكون الأجهل بالدلائل أكثر علما مع أنه قد يحدث ، والعلم بعدم الجبل لايتوقف على هذه المقدمة والا لكان نظريا ، وعدم المعارض والغلط فى المقدمات القطعية ضرورى ، ووجود مالا نهاية له ان امتنع لقاطع امتنع القياس عليه والامنع الحكم فيه، وأيضا:فيلزم من عدم دليل الطرفين الجزم بهما ، لايقال عدم دليل النبوة يدل على عدمها قطعا بخلاف عدم دليل عدمها ،وأيضا: يلزم هنا اثبات مالا يتناهى وثمة نفيه ،ولا يمتنع لأنا نقول الجزم بعدم نبوته ليس لذلك المدرك بل للدليل القاطع على أن لانبي بعد محمد صلى الله عليه وسلم،وأما الثانى ،فالغرض أنه لافرق بينهما فى العقل .وأنما يتمشى لو أثبت الملازمة

الثانى : قياس الغائب على الشاهد ، ولا بد من اثبات علة مشتركة وهو مشكل بجواز كون خصوصية الأصل شرطا أو الفرع مانعا ، ولهم فيه طرق أشهرها أمور .

أحدها:الطرد والعكس،ولوصح دل على علية المعلول،وأيضا فيجوز أن يكون المؤثر أمرا مقارنا،وقد ينفى هذا الاحتمال بوجوه

الأول : الرجوع إلى أنه لادليل عليه فيجب نفيه

الثانى : أنهما متلازمان علما . قلنا فينتقض بالمضافين ،كيف ولاكل مايعلم

به غيره علة له، ولا العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول

الثالث : الدوران لو لم يفد لجاز استناد المتحركية إلى غير الحركة ، قلنا: ان سلم التغاير فلا نريد بالحركة الا مايوجب المتحركية

الرابع : المقارن إن لازم المدار حصل المطلوب وإلا لم يكن هذا مدارا، قلنا : لعل المدار لازم أعم فيوجد دونه فى صورة النزاع

وثانيها : السبر وهو قسمة غير منحصرة ، فاذا قيل قد تكون العلة أمرا آخر قيل لادليل فينتفى

وثالثها : الالزامات وهو القياس على مايقول به الخصم لعلة فارقة ، وهو لايفيد اليقين ولا الالزام ، لأن الخصم بين منع علة الأصل وحكمه

المقصد السادس فى المقدمات : فالقطعية سبع :

الأولى : الأوليات ، مالا تخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين

الثانية : قضايا قياساتها معها ، نحو الاربعة منقسمة بمتساويين فهى زوج

الثالثة : المشاهدات ، مايحكم به العقل بمجرد الحس

الرابعة : المجربات ، مايحكم بها العقل بواسطة الحس مع التكرار

الخامسة : الحدسيات ، كعلم الصانع لأتقان فعله

السادسة : المتواترات ، مايحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب

السابعة : الوهميات فى المحسوسات ، نحو كل جسم فى جهة

والظنية أربع :—

الأولى : مسلمات تقبل على أنها مبرهنة فى موضع آخر

الثانية : مشهورات اتفق عليها الجم الغفير

الثالثة : مقبولات تؤخذ ممن حسن الظن فيه أنه لايكذب

الرابعة : المقرونة بالقرائن كنزول المطر لوجود السحاب

ولنتكلم الآن فى مقدمات مشهورة بين القوم ذوات فروع : ـ

الأولى : ليس عدد أولى من عدد فينتفى العدد، كنفى مسألة الوحدة . وتعلق علم بمعلومين ، وقدرة بمقدورين ، قالوا: إما أن لا يثبت عدد أو يثبت عدد غير متناه، نحو كون الله عالما بكل معلوم وقادرا على كل ممكن . فنقول : عدم الأولوية فى نفس الأمر ممنوع. وفى ذهنك لا يبعد ، فان قال: حكم الشىء حكم مثله لزمه نفى الواحد، واذا: يلزمهم صحة قدم العالم ، ويخص جانب النفى بسؤال. وهو أن مالا يتناهى ان امتنع لدليل لم يقس عليه مالا يمتنع. والا لم يمكن نفيه

الثانية : انهم يحكمون على المتشاركين فى صفة بالمساواة ؛ كنفى المعتزلة قدم الصفات. والا ساوت الذات ، وكونه تعالى عالما بعلم والا فهو مساو لعلمنا ، والمتكلمين المجردات والا فمثل الله ، وضعفه ظاهر

الثالثة : هذه صفة كمال فتثبت لله تعالى، وهذه صفة نقص فتنتفى عنه، وقد تعتبر فى الأفعال. وهو الحسن والقبح . وفى الذات والصفات ، وانما تثبت لو قبلها الذات. وحصل معنى الكمال. وكانت كمالا لها. ووجب لها كل ما هو كمال بالبرهان

المقصد السابع : الدليل إما عقلى بجميع مقدماته . أو نقلى بجميعها . أو مركب منهما ، والأول العقلى والثانى لا يتصور ، إذ صدق المخبر لا بد منه وأنه لا يثبت الا بالعقل ، والثالث هو الذى نسميه بالنقلى ؛ ثم مقدماته القريبة قد تكون عقلية محضة ، وقد تكون نقلية محضة ، وقد يكون بعضها مأخوذة من العقل وبعضها من النقل فلا بأس أن يسمى هذا القسم بالمركب ؛ والمطالب ثلاثة أقسام : ـ

أحدها : مايمكن ـ أى مالا يمتنع ـ عقلا اثباته ولا نفيه نحو جلوس غراب الآن على منارة الاسكندرية، فهذا لا يمكن اثباته الا بالنقل

الثانى : مايتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع ونبوة محمد، فهذا لا يثبت الا بالعقل إذ لو أثبت بالنقل لزم الدور

الثالث : ماعداها نحو الحدوث، إذ يمكن اثبات الصانع دونه. والوحدة، فهذا يمكن اثباته بالعقل، إذ يمتنع خلافه عقلا بالدليل الدال عليه . وبالنقل لعدم توقفه عليه

المقصد الثامن : الدلائل النقلية هل تفيد اليقين ؟ قيل لا. لتوقفه على العلم بالوضع والارادة ، والأول انما يثبت بنقل اللغة والنحو والصرف، وأصولها تثبت برواية الآحاد ، وفروعها بالأقيسة، وكلاهما ظنيان ، والثانى يتوقف على عدم النقل والاشتراك ، والمجاز ، والاضمار ، والتخصيص ، والتقديم والتأخير والكل لجوازه لايجزم بانتفائه ، بل غايته الظن

ثم بعد الامرين لابد من العلم بعدم المعارض العقلى . إذ لو وجد لقدم على الدليل النقلى قطعا إذ لايمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ، وتقديم النقل على العقل ابطال للأصل بالفرع. وفيه ابطال للفرع ، وإذا أدى اثبات الشيء الى أبطاله كان مناقضا لنفسه فكان باطلا ، لكن عدم المعارض العقلى غير يقينى. إذ الغاية عدم الوجدان وهو لايفيد القطع بعدم الوجود. فقد تحقق أن دلالتها تتوقف على أمور ظنية فتكون ظنية. لأن الفرع لايزيد على الأصل فى القوة

والحق أنها قد تفيد اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات، فانا نعلم استعمال لفظ الأرض والسماء ونحوهما فى زمن الرسول فى مسانيها التى تراد منها الآن. والتشكيك فيه سفسطة ، نعم: فى إفادتها اليقين فى العقليات نظر. لأنه مبنى على أنه هل يحصل بمجردها الجزم بعدم المعارض العقلى؟ وهل للقرينة مدخل فى ذلك؟ وهما مما لايمكن الجزم بأحد طرفيه .

الموقف الثانى

فى الأمور العامة

أى مالا يختص بقسم من أقسام الموجود ، التى هى الواجب والجوهر والعرض. إذ قد أوردنا كلا من ذلك فى بابه ، وفيه مقدمة ومراصد : —

المقدمة فى قسمة المعلومات

إما أن يقال بأن المعدوم ثابت أولا ، وعلى التقديرين إما أن تثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو الحال أولا ، فهذه أربعة احتمالات : —

الأول : المعدوم ليس بثابت ولا واسطة ، وهو مذهب أهل الحق فالمعلوم إما أن لا يكون له تحقيق فى الخارج أو يكون . والأول المعدوم والثانى الموجود

الثانى : المعدوم ليس بثابت والواسطة حق ، وقال به القاضى وإمام الحرمين منا أولا ، فالمعلوم إما لا تحقق له وهو المعدوم أو له تحقق إما باعتبار ذاته وهو الموجود . أو باعتبار غيره أى تبعا له وهو الحال ، وعرفوه بأنه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة . فقولنا : صفة لأن الذوات إما موجودة أو معدومة لا غير ، ولموجود لأن صفة المعدوم معدومة ، ولا موجودة لتخرج الأعراض ، ولا معدومة لتخرج السلوب .

الثالث : المعدوم ثابت ولا واسطة . وهو مذهب أكثر المعتزلة ، فالمعلوم إما لا تحقق له فى نفسه وهو المنفى . أو له تحقق وهو الثابت ، وأيضا : فاما أن لا كون له فى الأعيان وهو المعدوم ، أو له كون وهو الموجود . والمنفى أخص من المعدوم لاختصاصه بالممتنع منه ، وأنت تعلم أن نقيض الأخص أعم من نقيض الأعم ، فيكون الثابت أعم من الموجود لصدقه عليه وعلى المعدوم الممكن .

الرابع : المعدوم ثابت والحال حق ، وهو قول بعض المعتزلة فيقول. الكائن فى الأعيان إما بالاستقلال وهو الموجود أوبالتبعية وهو الحال. فيكون أيضا قسما من الثابت وغيره المعدوم . فان كان له تحقق فى نفسه فثابت وإلا فنفى ،

وأما الحكماء فقالوا : مايمكن أن يعلم إما لاتحقق له بوجه وهو المعدوم ، وإما له تحقق ما وهو الموجود ، ولابد من امتيازه بحقيقة ، فان امتاز مع ذلك بهوية شخصية فهو الموجود الخارجى . وإلا فهو الموجود الذهنى . والموجود فى الخارج إما أن لايقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته. أويقبله وهو الممكن لذاته. وهو إما أن يوجد فى موضوع أى فى محل يقوم ما حل فيه وهو العرض أولا وهو الجوهر ، فقولنا يقوم ماحل فيه احتراز عن الصورة لوجودها فى محل وهو المادة. لكنه غير مقوم لما حل فيه فان المادة هى المتقومة بالصورة عندهم فالصورة جوهر . فالمحل أعم من المادة ، والحال أعم من الصورة.

وقال المتكلمون : الموجود — أى فى الخارج اذلا يثبتون الذهنى — إما أن لايكون له أول ، أى لايقف وجوده عند حد يكون قبله العدم وهو القديم. أو يكون له أول وهو الحادث ، والحادث إما متحيز أو حال فى المتحيز أو لامتحيز ولاحال فيه ، فالمتحيز هو الجوهر ، ونعنى به المشار اليه بالذات إشارة حسية بأنه هنا أوهناك ، والحال فى المتحيز هو العرض ، ونعنى بالحلول فيه أن يختص به بحيث تكون الأشارة اليهما واحدة كاللون مع المتلون دون الماء مع الكوز ، ومالیس متحيزا ولاحالا فيه لم يثبت وجوده عندنا ، فمنهم من قنع بهذا ، ومنهم من جزم بامتناعه لوجهين : —

الأول : أنه لو وجد لشاركه البارى فى هذا الوصف . ولا بد أن يمايزه بغيره فيلزم التركيب وأنه محال .

الثانى : أن هذا أخص صفات البارى فان من سأل عنه لايجاب إلا به فلو شاركه فيه غيره لشاركه فى الحقيقة ، فيلزم حينئذ إما قدم الحادث أو حدوث القديم.

وجواب الأول : أنه لايلزم من الاشتراك فى وصف سيما وهو سلبي- التركيب. لجواز اشتراك البسيطين فى عارض ثبوتى كالوجود. أوسلبي كنفى ماعداهما.

والثانى : أنالانسلم أنه أخص صفاته ؛ بل إما الوجوب الذاتى واما كونه موجدا لكل ماعداه أو القدم ، وهذه الدعوى لاتخلو عن مصادرة .

المرصد الاول فى الوجود والعدم. وفيه مقاصد

المقصد الأول فى تعريفه : فقيل إنه بديهى لوجوه :-

الأول: أنه جزء وجودى وهو متصور بالبديهة ، وجزء المتصور بالبديهة بديهى ، وعلى التنزل فلا بد من الانتهاء إلى دليل يلزم من وجوده وجوده ويكون وجوده ضروريا دفعا للتسلل ، وبه يتم الدليل ، أو نقول: ولادليل عن سالبتين فلا بد من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع وأنه يستدعى تصور الوجود المطلق ... وجوابه : أنا لانسلم أن وجودى حقيقته متصورة بالبديهة . نعم أنا موجود تصديق بديهى وأنه لايستدعى تصور وجودى بالكنه بل باعتبار ما . كما أن أحد طرفيه أنا والمشار إليه بأنا حقيقته غير بديهية ، قوله لابد من الانتهاء إلى دليل وجوده ضرورى. قلنا ممنوع ، نعم لابد من دليل هو ضرورى. وأما وجوده فلا. إذ قد لايكون له وجود فانا نستدل بصدق المقدمتين لا بوجودهما فى الخارج ، قوله الموجبة ماحكم فيه بوجود المحمول للموضوع. ممنوع . بل ماحكم فيه بأن ماصدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول. وقد لايوجدان .

الثانى : قولنا الشىء إما موجود أو معدوم بديهى. وأنه يتوقف على تصور الموجود والمعدوم فيكون بديهيا ، فان قيل إن زعمت أنه بديهى مطلقا فمصادرة ، أو أن الحكم بعد تصور الطرفين بديهى لم ينفع ، قلنا : بديهى مطلقا ولا مصادرة لأن بداهته تتوقف على بداهة أجزائه ، ولا يتوقف العلم

ببداهته على العلم ببداهة أجزائه بل يستتبعه ، وجوابه:أنه يكفى تصورهما بوجه ما .

الثالث : أنه لو كان مكتسبا فاما بالحد أو بالرسم والقسمان باطلان ، أما تعريفه بالحد فلأن الحد إنما يكون بالاجزاء والوجود بسيط ؛ والا فأجزاؤه إما وجودات فيكون الجزء مساويا للكل فى الماهية . أولا ، فعند الاجتماع لابد أن يحصل أمر هو الوجود والا فلا وجود ، ويكون عارضا لها مسببا من اجتماعها فتكون هى علل الوجود ومعروضاته لاأجزاءه ، وقد يقال الاجزاء تتصف بالوجود فيكون الكل صفة للجزء أو بالعدم فيلزم اجتماع النقيضين . وقد يقال إما أن تتصف بوجود مع أو بعد فليس الجزء متقدما.أوقبل فيتقدم الشيء على نفسه.أو لاتتصف به فالوجود محض ماليس له وجود

وأما تعريفه بالرسم فلوجهين : —

أحدهما : أن الرسم لايفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه

الثانى : أن الرسم يجب أن يكون بالأعرف ولا أعرف من الوجود بالاستقراء ، وأيضا: فهو أعم المفهومات ، والأعم جزء الأخص والجزء أعرف وأيضا:فالفيض عام والأعم أقل شرطا ومعاندا لأن شرط العام ومعانده شرط للخاص ومعاند له من غير عكس ؛فيكون وقوعه فى النفس أكبر ، وجوابه أنا نختار أن أجزاءه وجودات ، قولك فالجزء مساو للكل فى الماهية . قلنا ممنوع فان وجود كل شيء عندنا نفس حقيقته وهى متخالفة . قوله يحصل عند الاجتماع أمر آخر ، قلنانعم وهو المجموع ، ثم ماذكرته منقوض بسائر المركبات إذ نطرده بعينه فى السكنجبين مثلا ، قوله الأجزاء تتصف بالوجود أو العدم ، قلنا كسائر المركبات إذ جزؤها لايخلوا عنها أو عن نقضيها

والحق عند الحكماء اتصاف الوجود ونقيضه بالعدم وأنه من المعقولات الثانية التي لا وجود لها فى الخارج ومالا وجود له فهو معدوم إذ لا واسطة ،

وعند الشيخ اتصافه بالوجود لأنه نفس الحقيقة وأنها موجودة، وقد يقال لا تتصف لا بهذا ولا بذاك وهو تصريح بأثبات الواسطة ، قوله تتصف بوجود مع أو بعد أو قبل قلنا مبنى على تمايز الجنس والفصل فى الخارج وتقدمهما فيه ، وهو ممنوع بل التمايز فى الذهن كما سيأتى، أو نختار أنه يتصف بالمعدوم ولا يكون الوجود محض العدمات بل محض معدومات. وكذا كل مركب ، فالعشرة محض أمور لا شىء منها بعشرة، قوله الرسم لا يعرف الكنه . قلنا لا يجب تعريفه الكنه ، وأما أنه لا يفيده شىء من الرسوم فلا. لجواز أن يكون من الخواص ما تصور موجب لتصور كنه الحقيقة ، قوله لا أعرف من الوجود مصادرة، فان من لا يسلم كونه بديهيا كيف يسلم أنه لا أعرف منه ، قوله الأعم جزء الأخص . ممنوع ، بل قد يكون عرضا عاما ، قوله الفيض عام . قلنا مبنى على الموجب بالذات ، وقوله شروط العام ومعانداته أقل ، قلنا ذلك بالنسبة إلى تحققهما فى الهويات، إذ العموم والخصوص إنما يعرض للشىء باعتبار ذلك لا إلى تحققهما فى الذهن. إذ لا علاقة بين الصورتين الذهنيتين .

والمنكر له فرقتان : ـ

الأولى : من يدعى أنه كسبي لوجهين :ـ

الأول : أنه إما نفس الماهية فلا يكون بديهيا كالماهيات ، وإما زائد فيكون من عوارضها فيعقل تبعا لها فلا يكون بديهيا أيضا ، والجواب. لا نسلم أنه إذا كان عارضا للماهية عقل تبعا لها. إذ قد يتصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضه ، سلمناه. لكن يكفى تصور ماهية معينة وقد تكون ضرورية، وقد يجاب عنه بأنه يعقل تبعا للماهية المطلقة وأنها بديهية وفيه نظر . لأن الماهية من حيث هى ماهية من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها.

الثانى : لا تشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لا تبرهن على القضايا البديهية فلو كان ضروريا لم يعرفوه . والجواب .. أن تعريفه ليس لأفادة

تصوره بل لتميز ماهو المراد بلفظ الوجود من بين سائر المتصورات،ولتلتفت النفس إليه بخصوصه ، وقد أجيب بأن أحدا لم يشتغل بتعريف الكون فى الأعيان ، لكن لما تصوروا أنه شيء يوجب الكون فى الأعيان ولم يكن ذلك ضروريا اشتغلوا بتعريفه .

الثانية : من يدعى أنه لايتصور واحتجوا بأمرين :ـ

الأول : أن تصوره إنما يكون بتميزه عن غيره ، ومعنى التميز أنه ليس غيره،وليس غيره عدم لايعقل إلا بعد الوجود فيلزم الدور ، والجواب .. أن تصوره بتميزه عن غيره لابالعلم بتميزه حتى يجب تعقل السلب ، سلمناه ، لكن السلب والايجاب غير العدم والوجود كما عرفت .

الثانى : التصور حصول الماهية فى النفس فتحصل ماهية الوجود فى النفس وللنفس وجود آخر فيجتمع المثلان ، والجواب : لانسلم الوجود الذهنى ولئن سلم فيكفى فى تصوره حصوله للنفس كما نتصور ذاتنا بذاتنا ، أو نمنع مماثلة الصورة الكلية للوجود الجزئى الثابت للنفس .

ثم من قال بأنه يعرف ذكر فيه عبارات :ـ

الأولى : أنه الثابت العين.

الثانية : أنه المنقسم إلى فاعل ومنفعل ، أو إلى حادث وقديم .

الثالثة : أنه مايعلم ويخبر عنه.وكله تعريف بالأخفى كما لايخفى .

المقصد الثانى : فى أنه مشترك واليه ذهب الحكماء والمعتزلة لوجوه : ـ

الاول : لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به عند التردد فى الخصوصيات ضرورة أنه إما نفس الخصوصيات أو مختص بها فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها والتالى باطل

الثانى : انا نقسمه الى الواجب.والممكن.والجوهر.والعرض.ومورد القسمة مشترك بين أقسامه ، لايقال للاشتراك اللفظى كما تقسم العين إلى الفوارة

والباصرة ، لأنا نقول هذه قسمة عقلية لاتتوقف على وضع ،ولذلك لاتختلف باللغات ، ويمكن الحصر العقلى بخلاف ذلك ، وقد ينقض هـذان بالماهية والتشخص،والتحقيق أنه ان أريد مجرد الاشتراك فهما أيضا عارضان مشتركان وان أريد التماثل فى الوجود فلا يلزم والنقض بهما وارد

الثالث : ان العدم مفهوم واحد إذ لاتمايز فيه بالذات. فكذا مقابله والا بطل الحصر العقلى فيهما.ضرورة أنه لاحصر فى العدم المطلق والوجودالخاص والجواب . أنا لانسلم أن العدم واحد بل هو رفع الحقيقة ولـكل حقيقة رفع يقابلها

الرابع : قال بعض الفضلاء هذه القضية ضرورية اذ نعلم بالضرورة أن بين الموجود والموجود من الشركة فى الكون فى الأعيان ماليس بين الموجود والمعدوم.وهذا لايمنعه الا المعاند ، وتعود قضية الماهية والتشخص

الخامس : قال من زعم أنه غير مشترك فقد أعترف بأنه مشترك من حيث لايدرى.إذ لولا أنه تصور مفهوما واحدا يحكم عليه بأنه غير مشترك للزمه البرهان فى كل وجود وجودأنه كذلك،واذا لم تكن الدعوى عامة لم يمكن اثباتها بدليل عام ، والجواب .. أنا نأخذهاسالبةفنقول:لايوجدمعنى مشترك فيه بينها يسمى الوجود وذلك لايقتضى وجودا مشتركا.كمايقالالايوجدشخص مشترك فيه بين اثنين ، وتحقيقه أن السالبة لاتقتضى وجود الموضوع

السادس : لو لم يكن الوجود مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن ،فانا اذا قلنا الشيء اما أن يجب وجوده أولا،فقد يجب له الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى آخر ، والجواب : كون الشيء له وجودان ، وان كان نفس الحقيقة معلوم الانتفاء بالضرورة ، وأما من قال ليس بمشترك فهم القائلون بأنه نفس الحقيقه وستجيء حجتهم

المقصد الثالث : فى أن الوجود نفس الماهية أوجزؤها أو زائد عليها وفيه مذاهب : ـ

أحدها: للشيخ أبى الحسن الأشعرى وأبى الحسين البصرى ، أنه نفس الحقيقة فى الكل لوجوه :ـ

الأول : لوكان زائدا كانت الماهية من حيث هى هى غير موجودة فكانت معدومة فيلزم اتصاف المعدوم بالوجود وأنه تناقض ، والجواب من وجهين؛ النقض بسائر الأعراض الزائدة . والحل وهو أن الماهية من حيث هى لا موجودة ولا معدومة كما سيأتى ، وكل منهما أمر ينضم إليها.

الثانى : قيام الصفة الثبوتية بالشىء فرع وجوده فى نفسه ضرورة ، فلو كان الوجود صفة قائمة بالماهية لزم أن يكون قبل الوجود لها وجود. ويلزم تقدم الشىء على نفسه. ويعود الكلام فى ذلك الوجود ويتسلسل . ومع امتناعه فلا بد من وجود لايكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعا ، والجواب . . أن الضرورة فى صفة وجودية هى غير الوجود ، وأما الوجود فالضرورة تقضى بامتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم .

الثالث : لو كان زائدا لكان له وجود ويتسلسل . والجواب المنع . اذ قد يكون من المعقولات الثانية، وان سلم. فقد يكون وجود الوجود نفسه وكذلك قدم القدم وحدوث الحدوث وأمثاله. فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه ؛ لكن ثبوته لنفسه ليس أمرا زائدا

وثانيها: مذهب الحكماء أنه نفس ماهية الواجب وان زاد فى الممكن؛ اذ لو قام وجوده بماهيته لكان محتاجا اليها وأنها غيره، والمحتاج الى الغير ممكن، فله علة وهى ليست غير الماهية، وإلا لكان وجود الواجب معلولا لغيره فهى الماهية. والعلة متقدمة على المعلول بالوجود فتتقدم الماهية على الوجود بالوجود وأنه محال لما مر من الوجوه، أجيب عنه بأن العلة متقدمة، وأما بالوجود فممنوع فان التقدم قد يكون بغير الوجود

كتقدم الماهية الممكنة، فانها قابلة للوجود عندكم ، والقابل متقدم،وليس ذلك بالوجود ،لما ذكرتم بعينه ، وأيضاً : فالأجزاء مقومة للماهية ؛ والمقوم متقدم ضرورة،وليس ذلك بالوجود ، لأنا نجزم بذلك . وإن قطعنا النظر عن الوجود، لا يقال:هو تقدمه بالوجود على تقدير الوجود ، لأنا نقول:فهذه الحيثية هى التقدم؛وأنها تلحقه لا باعتبار الوجود،وهو كاف فى المنع ، أجاب الحكماء : بأن المفيد للوجود لا بد وأن يلحظ العقل له وجودا أولا ، والمستفيد للوجود لا بد وأن يلاحظ له الخلو عن الوجود ، والمقوم للماهية يجب أن يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه ، فالمنع مندفع ، والفرق بين صورة النزاع وما جعلتموه مستندا للمنع بين ، فلا يستلزم جوازه جوازه

وثالثها : أنه زائد على الحقيقة فى الواجب والممكن؛فهنا بحثان : —

البحث الأول : أنه زائد فى الممكن لوجوه : —

الأول : أن الماهية من حيث هى هى تقبل العدم ، وإلا ارتفع الامكان ، ومع الوجود تأباه . ولو كان نفس الماهية أو جزءها لم تكن كذلك، بل كانت تأبى العدم من حيث هى هى ، وأجيب : بأنك ان أردت بقبول العدم أنها تثبت خالية عن الوجود فممنوع ، وإن أردت ارتفاعها فلا نسلم أنها لو كانت نفس الوجود لما قبلته،لأن الوجود نفسه يرتفع،لأنه اذا ارتفع الماهية فقد ارتفع وجودها قطعا

الثانى : أنا نعقل الماهية كالمثلث مع الشك فى وجودها ؛ لا يقال: الشك إنما يتصور فى وجودها الخارجى دون الذهني،فانه نفس التعقل ، والكلام فى الوجود المطلق ، لأنا نقول : تحقق الوجود الذهنى لا يمنع الشك فيه،ولذلك اختلف فيه . ومن أثبته أثبته ببرهان ، وأيضا : فالماهية الخارجية خالية عن الوجود الذهنى فيغايرها

وقد قال بعض الفضلاء : حاصل الدليل أنا نعلمه تصورا ولا نعلمه تصديقا، فلا ينتج، إذ الوسط غير مكرر، وليس له ورود، إذ الاستدلال بأنا نشك فى ثبوته للماهية، ولا شيء من الماهية وجزئها مما يشك فى ثبوته للماهية .

الثالث : لو كان الوجود نفس الماهيه لما أفاد حمله عليها، وكان قولنا السواد موجود، كقولنا السواد سواد، والموجود موجود .

الرابع : أنه لو لم يكن زائدا لكان إما نفسها أو جزءها . والأول باطل؛ لأنه مشترك دونها ، وكذا الثانى ، إذ لو كان جزء لكان أعم الذاتيات، فكان جنسا، لها وتتمايز أنواعه بفصول، هى أيضا موجودة، فيكون جنسا لها. فلها فصول كذلك، ويلزم التسلسل، وأنه محال؛ إذ المركب لابد له من الانتهاء إلى البسيط، والكثرة ولو غير متناهية لا بد فيها من الواحد، وأيضا: فالوجود إما جوهر فلا يكون جزأ للعرض، أو عرض فلا يكون جزأ للجوهر .

والجواب — أنه قد يكون جنسا للأنواع ، عرضا عاما للفصول كالجوهر . قوله أما جوهر أو عرض . قلنا: لا جوهر ولا عرض فأنهما من أقسام الموجود، والتحقيق أن هذه الوجوه إنما تفيد تغاير المفهومين دون الذاتين، والنزاع إنما وقع فيه، فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود، بل ما صدق عليه السواد هو بعينه ما صدق عليه الوجود، وليس لهما هويتان متمايزتان تقوم إحداهما بالأخرى، كالسواد بالجسم، وهو الحق وإلا لكان للماهية هوية مع قطع النظر عن الوجود، فكان لها قبل الوجود وجود، وهو معنى كلام الشيخ ونحوى دليله، نعم: لما أثبت الحكماء الوجود الذهنى، فانهم وإن وافقوه فى ذلك قالوا: بأنه يغاير الحقيقة ذهنا ، فصرح ابن سينا فى الشفاء أنه من المعقولات الثانية ، فليس فى الأعيان شيء هو وجود أو شيء، إنما الموجود سواد أو انسان، وذلك كالحقيقة. والتشخص. والذاتى. والعرضى ، فاذاً: النزاع راجع إلى النزاع فى الوجود الذهنى .

البحث الثانى : أن الوجود زائد على الماهية فى الواجب لوجوه : —

الأول : لو لم يكن مقارنا لماهيته ،فتجرده إما لذاته، فيكون كل وجود مجردا،فيكون وجود الممكن مجردا ، وقد أبطلناه ، واما لغيره،فيكون تجرد واجب الوجود لعلة منفصلة ، فلا يكون واجبا،هذا خلف .

الثانى : أن الوجب مبدأ الممكنات،فلو كان هو الوجود المجرد ، فالمبدأ إما الوجوب،أو مع قيد التجرد . والأول يقتضى أن يكون كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له ، فيكون كل شيء مبدأ لكل شيء حتى لنفسه وعلله،وبطلانه أظهر من أن يخفى . والثانى يقتضى أن يكون التجرد — وهو عدم العروض — جزأ من مبدأ الوجود،وانه محال . لا يقال: لم لا يجوز أن يكون التجرد شرطا لتأثيره؟ لأنا نقول: فاذاً كل وجود مبدأ،إلا أنه تخلف عنه الأثر لفقد شرطه، ويعود المحال. وقد أجاب عنهما بعض الفضلاء بأن النزاع ليس فى الوجود المشترك، بل فى وجوده الخاص،فان ما صدق عليه أنه وجود ليس فى الواجب أمرا زائدا، وهو المجرد والمبدأ ، وأما حصته من مفهوم الكون فى الأعيان فزائدة،وهذا لا يشفى عليلا،فانه اعتراف بان حصة الكون عارضة لماهيته تعالى،كما أنها عارضة لماهية الممكنات،فلافرق ! إلا أن يثبت أن للممكنات أمرا ثالثا وراء الماهية، وحصة الكون هو ماصدق عليه أنه وجود ، وأنه معروض للحصة عارض للماهية ولم يقم عليه دليل،بل ولا قال به أحد،فان التزمه ملتزم التزمنا عدمه فى الواجب، وطالبناه باثباته فى الممكن .

نعم : هاهنا اعتراضان على الوجهين ، فان الوجود مقول بالتشكيك،فانه فى الواجب أولى وأقدم وأقوى،فيكون عارضا لما يصدق عليه،فالأشياء التى يصدق عليها أنه وجود لا موجود،مختلفة بالحقيقة.فقد يكون هو فى الواجب المقتضى للتجرد وللمبدئية،ولا يلزم مشاركة الممكن له فى ذلك، لاختلاف الوجودين بالحقيقة ، وأيضا:فانا أن نطرح مؤنة بيان التشكيك،ونقنع بمجرد المنع،ونقول: وان سلمنا أن الوجود أمر مشترك معنى ، فلم لا يجوز أن يكون حقائق

الوجودات متخالفة؟فيجب لوجود الواجب ما يمتنع على وجود،الممكن كالماهية والتشخص،فانه يجب لبعض ما صدق عليه أحدهما مايمتنع لبعض آخر،لاختلاف ما صدقا عليه مع الاشتراك فيهما .

دليل آخر . الوجوب اضافة تقتضى طرفين . قلنا ممنوع ، بل هو نفس الماهية،إلزام للحكماء،الوجود طبيعة نوعية فلا تختلف لوازمه،وبه أثبت الحكماء الهيولى للفلكيات . وأبطلوا المثل المجردة . والجواب . منع كونه طبيعة نوعية .

المقصد الرابع : فى الوجود الذهنى : احتج مثبتوه وهم الحكماء بأمور : —

الأول : انا نتصور مالا وجود له فى الخارج ، كالممتنع واجتماع النقيضين والعدم المقابل للوجود المطلق،ونحكم عليه باحكام ثبوتية . وأنه يستدعى ثبوتها . إذ ثبوت الشىء لغيره فرع ثبوته فى نفسه،وإذ ليس فى الخارج فهو فى الذهن . فان قلت :لو صح هذا ،الصدق المعدوم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه، وأنه تناقض ، قلنا:يصدق سالبة بمعنى أنه ليس بمعدوم مطلق يعلم ويخبر عنه ، لا أن ثمة أمرا يصدق عليه فى نفس الامر أنه بمعدوم مطلق،وصفته أنه لا يعلم ولا يخبر عنه ، أجاب عنه الامام الرازى، بمنع أنا نتصور مالا وجود له، بل كل ما نتصوره فله وجود غائب عنا،قائم بنفسه كما يقوله إفلاطون ،أو بغيره كما يقوله الحكماء ، فان الصور مرتسمة عندهم فى العقل الفعال ، والجواب . . أن المرتسم فيها إن كانت الهويات،لزم تحقق هوية الممتنع فى الخارج، وأنه سفسطة ، وإن كان الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهنى . إذ غرضنا إثبات نوع من التميز للمعقولات هو غير التميز بالهوية الذى نسميه بالوجود الخارجى، سواء اخترعها الذهن أولاحظها من موضع آخر .

الثانى : من المفهومات ماهو كلى،وكل موجود فى الخارج فهو مشخص .

الثالث : لولا الوجود الذهنى لم يمكن أخذ القضية الحقيقية للموضوع،

والتالى باطل . فانا إذا قلنا: الممتنع معدوم، فلا نريد به أن الممتنع فى الخارج معدوم فيه قطعا ، بل أن الأفراد المعقولة للممتنع من الأفراد المعقولة للمعدوم . وهذا بالحقيقة عائد الى الأول ، واحتج نافيه وهم جمهور المتكلمين بوجهين : —

أحدهما . . لو اقتضى تصور الشىء حصوله فى ذهننا، لزم كون الذهن حارا باردا ، مستقيما معوجا

وثانيهما . . أن حصول حقيقة الجبل والسماء فى ذهننا مما لا يعقل . وأجاب عنه الحكماء : بأن الحاصل فى الذهن صورة وماهية، لا هوية عينية ، والحار مايقوم به هوية الحرارة، والذى يمتنع حصوله فى الذهن هو هوية الجبل والسماء . وأما مفهوماتها الكلية فلا . لا يقال: الحاصل فى الذهن ان كان مساويا لها عاد الأول، وإلا لم تكن هى حاصلة، لأنا نقول : الحاصل نفس الماهية ، وأنه ليس مساويا للهوية فى الحقيقة والاحكام، نعم: ماهيتها، ولا معنى للماهية إلا ذلك. فقولك هل يساويها أولا، خال عن التحصيل . وبالجملة: فالصور الذهنية مخالفة للخارجية فى اللوازم ، وما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارجى . فلم قلتم إن الذهنى كذلك؟

المقصد الخامس : المعدومات هل تمايز أم لا ؟ منهم من أثبته ؛ فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط، وعدم الضد يصحح وجود الضد، دون غيرهما، ولولا التمايز لم تختلف مقتضياتها، ومنهم من نفاه، لأن المعدومات نفى صرف لا اشارة إليها أصلا وكل ماهو متميز فله وجود، أما فى الذهن وإما فى الخارج

والحق فيه أنه فرع الخلاف فى الوجود الذهنى، ولا تمايز إلا فى العقل ، فان كان ذلك لوجودها فى الذهن لم يتصور معدوم مطلقا، وإلا تصور .

المقصد السادس : فى أن المعدوم شىء أم لا، وأنها من أمهات المسائل . فقال غير ابى الحسين البصرى وأبى الهذيل العلاف من المعتزلة: إن المعدوم الممكن شىء . فان الماهية عندهم غير الوجود، معروضة له، وقد تخلو عنه، ومنعه الاشاعرة مطلقا، لأن الوجود عندهم نفس الحقيقة ، فرفعه رفعها وبه

قال الحكماء ، فان الماهية لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجى أو الذهنى ، نعم: المعدوم فى الخارج يكون شيئا فى الذهن ، وأما إن المعدوم فى الخارج شىء فى الخارج أو المعدوم المطلق شىء مطلقا ، أو المعدوم فى الذهن شىء فى الذهن ، فكلا فالشيئية عندهم تساوق الوجود وإن غايرته لأن قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها دون قولنا السواد شىء : وللنافى وجوه :—

الأول : الثبوت أمر زائد على الذات لاشتراكه دونها ، ولا فادة الحمل ولا معنى للوجود إلا هو . قلنا: بل هو أعم من الوجود ، فان فسر به فلفظى .

الثانى : الذوات عندكم غير متناهية ، مع أنها إذا أخذت بدون ماقد خرج منها إلى الوجود كانت أقل من الكل بمتناه ، والأكثر من غيره بمتناه متناه ، فالكل متناه ، ونقض بمراتب الأعداد .

الثالث : الذوات إما واجبة التقرر ، فتكون واجبة ، ويلزم تعدد الواجب أو لا ، فتكون محدثة مسبوقة بالنفى . فقيل : الواجب ما يجب وجوده لا ما يجب تقرره .

الرابع : إن العدم صفة نفى ، والموصوف بصفة النفى نفى ، كما أن الموصوف بصفة الاثبات إثبات ، قال الآمدى . وهو فى غاية الأحكام والحسن ، وأنه فى غاية الضعف ، إذ لا نسلم أن المتصف بصفة النفى نفى ، لجواز اتصاف الموجود بالسلب ، وأما قوله كما أن الموصوف بصفة الاثبات إثبات ، فقياس من غير جامع مع ظهور الفرق .

الخامس : لو تباينت لذواتها كان كل شيئين مختلفين بالذات ، وإلا فان اتحدت لذواتها لم تتكثر فى الوجود وإلا فالمعدوم مورد للمتزايلات ، ولزم السفسطة ، قلنا: قولك لذواتها إن أردت لماهياتها ، اخترنا أنها لا تتباين لذواتها ولا تتحد ، ولا يلزم كونها موردا للمتزايلات ، إذ التميز إنما يعرض للهويات . وإن أردت لهوياتها ، فنختار تباينها لذواتها . قولك فكل شيئين مختلفان بالذات ، قلنا

نعم،فان الهوية لايعرض لها كثرة،وبالجملة:فهووارد عليكم فى الوجود .

والمعتمد وجهان :

الأول : أن القول بثبوت المعدوم ينفى المقدورية ، لأن الذوات أزلية والوجود حال ، أو نقول : الذوات أزلية ، والأحوال لاتتعلق بها القدرة .

الثانى : لو كان ثابتا كان المعدوم أعم من النفى ، فيكون متميزا عنه ، وإلا لكان العام عين الخاص ، فيكون ثابتا ، لأن كل متميز ثابت عندكم،وأنه صادق على المنفى ، ومايصدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت،فالمنفى ثابت هذا خلف، وما يقال أن المعدوم الممكن ثابت ، لاكل معدوم ، فيصدق بعض المعدوم ثابت،فلا يلزم من صدقه على المنفى ثبوته ، إذ يصير هكذا : المنفى معدوم ، وبعض المعدوم ثابت ؛ وأنه لاينتج لكون الكبرى فى الشكل الأولى جزئية، فانه بمعزل مما قدمناه من التحرير . وإنما جر لهم ذلك القول أنهم لم يحوموا على المراد ، ولم يتفطنوا ، لأن قصدهم الالزام .

للمثبت وجهان : —

الاول : المعدوم متميز ، وكل متميز ثابت ، أما الأول فلأنه متصور ، ولا يمكن تصور الشىء الا بتميزه عن غيره . وأيضا:فان بعضه مراد ومقدور دون بعض ، ولولا التميز لما عقل ذلك . وأما الثانى فلأن كل متميز له هوية يشير إليها العقل ، وذلك لايتصور الا بعينه ، والنفى الصرف لاتعين له ،ولا إشارة اليه .والجواب:النقض بماوافقونا على أنه منفى كالممتنعات والخياليات ونفس الوجود ، والتركيب ، والأحوال . هذا وبينا أن ثبوته ينافى كونه مقدورا ومرادا ، فلا يمكن إثباته به ، وبالجملة : فالتميز إن أردتم به القدر الثابت فى المنفى ، فظاهر أنه لايوجب الثبوت ، وإن أردتم به غيره منعناه ، وعليكم تصويره وتقريره،وبيان كونه مقتضيا للثبوت .

الثانى : المعدوم متصف بالامكان ، وأنه صفة ثبوتية — كماسيأتى تقريره —

فكان المتصف به ثبوتيا ؛ وجوابه : منع كون الامكان ثبوتيا — كما سيأتى — ولهم شبه غيرها ، منها ما يعود إليهما، نحو أنه فى الأزل ليس الله، فهو غيره ، والغيران شيئان ؛ ونحو أن القصد إلى إيجاد غير المعين ممتنع ، وأن الادراك علم، فليجز مدرك ليس بشىء . ومنها ماسنوردها فى مسألة أن الماهيات مجعولة أم لا

خاتمة : وفيها بحثان : —

البحث الاول : الشىء عندنا الموجود ، وقال الجاحظ والبصرية : هو المعلوم. ويلزمهم المستحيل . والناشى أبو العباس: هو القديم ، والحادث مجاز. والجهمية: هو الحادث، وهشام : هو الجسم . وأبو الحسين والنصيبينى : هو حقيقة فى الموجود، ومجاز فى المعدوم . والنزاع لفظى

والحق ماساعد عليه اللغة ، والظاهر معنا . ونحو (خلقتك من قبل ولم تك شيئا) ينفى إطلاقه على المعدوم ، (والله على كل شىء قدير) ينفى اختصاصه بالقديم . و (ولا تقولن لشىء إنى فاعل ذلك) اختصاصه بالجسم . و (ألا كل شىء ماخلا الله باطل) اختصاصه بالحادث .

البحث الثانى : فى تفريعات المعتزلة على القول بأن المعدوم شىء ، قالوا : المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات. وأعيان. وحقائق . ثم اختلفوا : فقال أبو اسحق بن عياش : الذوات فى العدم معراة عن جميع الصفات . وقال غير ابن عياش : أنها فى حال العدم متصفة بصفات الأجناس ، كـكون السواد سوادا، والبياض بياضا، والجوهر جوهرا ، والعرض عرضا . وهى إما عائدة الى الجملة، أو إلى التفصيل ، والاول هو الحياة وما يتبعها . والثانى إما للجواهر وإما للأعراض . فللجواهر أربعة: —

الاول: الصفة الحاصلة حالتى الوجود والعدم ، وهى الجوهرية .

الثانى: الصفة الحاصلة من الفاعل، وهو الوجود .

الثالث: مايتبع الوجود وهو التحيز .

الرابع : المعللة بالتحيز بشرط الوجود، وهو الحصول فى الحيز

وللأعراض الثلاثة الأول ، أعنى الحاصل حالتى الوجود والعدم وهو العرضية، وما الفاعل وهو الوجود، والتابعة له وهو الحصول فى المحل. ومنهم من قال : الجوهرية نفس التحيز . وابن عياش ينفيهما حال العدم . والشحام يثبتهما فيه مع الحصول فى الحيز . والبصرى يثبتهما دون الحصول فى الحيز، وأنه يختص باثبات العدم صفة

والكل اتفقوا على أنه بعد العلم بأن للعالم صانعا قادرا عالما حيا يحتاج إلى إثباته بالدليل : قال الامام الرازى، إنه جهالة، ولعلهم أرادوا أنا بعد أن نعلم أن صانع العالم ذات تتصف بهذه الصفات، نحتاج إلى أن نبين أن للعالم صانعا، أى ذاتا تتصف بها ، كما نعلم أن الواجب يمتنع عدمه ، ومع ذلك نحتاج إلى إثباته بالبرهان ، وهذا قول صحيح ، إذ معناه أنه لا يصلح صانعا للعالم إلا من هذه صفاته ، وبهذا القدر لا يلزم وجوده فى الخارج، وماذا تقول فيمن يقول : شريك البارى يجب اتصافه بهذه الصفات، والا لم يكن شريكا له، وأنه ممتنع .

المقصد السابع : الحال وهو الواسطة بين الموجود والمعدوم . وقد أثبته إمام الحرمين أولا ، والقاضى منا، وأبو هاشم من المعتزلة . وبطلانه ضرورى لما عرف أن الموجود ماله تحقق ، والمعدوم ماليس كذلك ، ولا واسطة بين النفى والاثبات ، ضرورة واتفاقا، فان أريد نفى ذلك فهو سفسطة ، وإن أريد معنى آخر لم يكن النفى والاثبات متوجهين إلى معنى واحد . فيكون النزاع لفظيا . والذى أحسبهم أرادوه حسبانا يتاخم اليقين، أنهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها، فسموا تحققها وجودا ، وارتفاعها عدما ، ومفهومات ليس من شأنها ذلك ، فجعلوها لا موجودة ولا معدومة ، فنحن نجعل العدم للوجود سلب إيجاب ، وهم عدم ملكة ، ولا ننازعهم فى المعنى ولا فى التسمية.

حجة المثبتين وجهان .

الأول : الوجود ليس موجودا، وإلا زاد وجوده وتسلسل، ولا معدوما،

والا اتصف الشيء بنقيضه ، قلنا موجود ، ووجوده نفسه ، فلا يتسلسل. أو معدوم ، وإنما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بهوهو ، بأن يقال: الوجود عدم، أو الموجود معدوم . أما بالنسبة فلا ، فان كل صفة قائمة بشيء فرد من أفراد نقيضه .

الثانى : السواد مركب من اللونية وفصل يمتاز به، وهو قابضية البصر فرضا فنقول : الجزءان إن وجدا وهما معنيان أى عرضان ، لزم قيام المعنى بالمعنى وسنبطله . وإن عدما أو أحدهما ،لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم، وإنه محال ، قلنا : المختار أنهما موجودان . قولك يلزم قيام المعنى بالمعنى ، قلنا نعم ولم قلتم إنه محال؟ وحجتكم عليه سنبطلها أو نمنع الملازمة ، لأن التمايز بينهما ذهنى ، فليس فى الخارج شيء هو لون ،وآخر هو القابض للبصر يقوم به ، بل هو لون ذلك اللون بعينه قابض للبصر . وسنزيد هذا شرحا فى مكانه . فان قيل : يلزم أن يكون للبسيط فى الخارج صورتان متغايرتان ، وأنه محال بالضرورة ، قلنا: لانسلم استحالته، وإنما جزمك بذلك لألفك بالصور الخيالية، كالمنقوش على الجدار، والمتخايل فى المرآة ، ولو علمت أن هذه الصور عقلية، ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس ، وشروط مختلفة تقتضيها من مشاهدة جزئيات أقل أو أكثر، والتنبه لمشاركات ومباينات بحسبها، لم تستبعد أن تعقل النفس صورة مطابقة لشخص، وأخرى تطابقه وبنى نوعه، وأخرى يشاركها فيها المشاركون له فى جنسه .

خاتمة : فى تفريعات القائلين بالحال

الأول : أنهم قسموه الى معلل، أى بصفة موجودة ، كما تعلل المتحركية بالحركة ، والقادرية بالقدرة ، والى غير معلل، نحو اللونية للسواد، والعرضية للعلم .

الثانى : قالوا الذوات متساوية وإنما تمايز بالأحوال . ويبطله أن الذوات

المتساوية لابد وأن يختص كل منها بمحال ،فأما لا لأمر،وأنه ترجيح بلامرجح، وأما لأمر،وذلك إما ذات،فالكلام فى اختصاصه بالمرجحية،أو صفة ،فالكلام فى اختصاص الذات بها . وبالجملة ، فالاشتراك فى الذوات ، يوجب الاشتراك فى اللوازم ضرورة،وأما على رأينا فالذوات متخالفة ، وانها تشترك فى اللوازم ، وذلك غير ممتنع ، بخلاف العكس . وربما قال النافون للأحوال،بأن الأحوال تشترك فى الحالية، وما به الاشتراك غير مابه الاختلاف ؛ فالحالية زائدة على الخصوصيات،وانها حال فيتسلسل . وأجيب عنه بوجهين :

الأول : التزام التسلسل ورده الامام الرازى بأنه يسد باب إثبات الصانع وفيه نظر ، لجواز أن يمتنع التسلسل فى الموجودات ، ولا يمتنع فى الأحوال، كما لا يمتنع فى الاضافات والسلوب .

والثانى : أن الأحوال لا توصف بالتماثل والاختلاف . وأجاب عنه بأن ذلك جهالة . وفيه نظر ، لأنهم جعلوا التماثل والاختلاف اما صفة أو حالا ، وعلى كلا التقديرين لا يقوم إلا بالموجود ، فاطلاقهما على الأحوال يكون بمعنى آخر . أجاب بأن الحال ليس حالا ، بل هو سلب،إذ معناه كونه ليس موجودا ولا معدوما .

المرصد الثانى* فى الماهية وفيه مقاصد

المقصد الأول : فى تميز الماهية عما عداها ، لكل شىء حقيقة هو بها هو، وهى مغايرة لما عداها ، سواء كان لازما لها أو مفارقا ، فالانسانية من حيث هى انسانية ليست إلا الانسانية ، فليست موجودة ولا معدومة،ولا واحدة ولا كثيرة،ولا شيئا من المتقابلات ، بل هذه أمور تنضم إلى الانسانية فتكون مع الوحدة واحدة ، ومع الكثرة كثيرة ، وعلى هذا فقس ، فاذا سئلنا بطرفى النقيض،وقيل:الانسانية من حيث هى إنسانية (١) أوليست(١)؟كان الجواب

* تنبيه هذا المرصد غير مقرر حسب منهج سنة ٩٣٦لقانون رقم٢٦

الصحيح أنها ليست من حيث هى هى (ا) لا أنها من حيث هى ليست (ا) فان تقديم السلب على الحيثية معناه أنها لا تقتضى (ا) وهو حق . ومعنى تقديم الحيثية على السلب أنها تقتضى لا (ا) وهذا باطل ولو سئلنا عن المعدولتين فقيل: أهى (ا) أولا (ا)؟ لم يلزمنا الجواب . وان قلنا قلنا لاهذا ولاذاك فان قيل الانسانية التى لزيد، إن كانت هى التى لعمرو، كان شخص واحد فى آن واحد فى مكانين ، وإن كانت غيرها لم تكن الانسانية أمرا واحدا مشتركا ، قلنا هى من حيث هى ليست التى فى زيد ولا غيرها، بل هما قيدان خارجان يلحقانها بعد النسبة اليهما.

المقصد الثانى : الماهية إذا أخذت مع قيد زائد تسمى مخلوطة، وبشرط شىء، ووجودها مما لامرية فيه . واذا أخذت بشرط الخلو عن اللواحق سميت مجردة وبشرط لا شىء وأنها لا توجد فى الخارج وإلا لحقها الوجود والتعين فلم تكن مجردة ، وهل توجد فى الذهن ؟ قيل لا ، لأن وجودها فى الذهن من العوارض ، وقيل توجد ، لأن الذهن يمكنه تصور كل شىء حتى عدم نفسه ، ولا حجر فى التصورات ، فلا يمتنع أن يعقل الماهية المجردة . وقيل إن شرط تجردها عن الأمور الخارجية وجدت ، وان شرط تجردها مطلقا فلا، وفيه نظر ، فان كونه موجودا فى الذهن ليس من العوارض الذهنية، إذ هى ما جعله الذهن قيدا فيه ، وهذا عرض له فى نفس الأمر كونه فى الذهن وبعد وضوح الحق ، فلا نمنعك أن تسميها باللواحق الذهنية . وإذا أخذت الماهية من حيث هى هى مع قطع النظر عن المقارنة والتجرد ، سميت مطلقة، وبلا شرط ، وهذه أعم من الأولين وقد وجدت إحدى قسميها وهى المخلوطة ، ووجود الأخص مستلزم لوجود الأعم، فتكون هى أيضا موجودة .

المقصد الثالث : قال أفلاطون : يوجد من كل نوع فرد مجرد ازلى أبدى قابل للمتقابلات . واحتج عليه، بأن الانسان قابل للمتقابلات، وإلا لم يعرض له فيكون مجردا عن الكل ، وأنت قد علمت أن المجرد لا وجود له وان القابل

للمتقابلات الماهية من حيث هى هى ، وأما وجود فرد يكون قابلا لزيد وعمرو فضرورى البطلان ، ولا يوجد فى الخارج الا الهويات الجزئية . هذا ان حمل كلامه على ما هو ظاهر المنقول عنه ، وان عنى به معنى آخر ، مثل ما أوله به بعض المتأخرين ، من أن لكل نوع أمرا مجردا يدبره، وهو الذى يسميه رب النوع ، فذلك بحث آخر .

المقصد الرابع : الماهية اما بسيطة لا تلتئم من عدة أمور تجتمع ،أومركبة تقابلها ، وينتهى المركب الى البسيط ، لأن العدد ولو غير متناه فيه الواحد ضرورة ، وكلاهما يعتبر الى العقل تارة والى الخارج أخرى،والمركب العقلى لو لم ينته الى البسيط لزم محال آخر ، وهو تعقل مالايتناهى ، وإنه محال،فلاتكون الماهية المعقولة معقولة

المقصد الخامس : فى تقسيم الأجزاء وهو من وجهين :

الأول : أنها إن صدق بعضها على بعض فمتداخلة ، والا فمتباينة ، أما المتداخلة فان صدق كل منهما على كل أفراد الآخر فهما متساويان ، نحو الحساس والمتحرك بالارادة ، وإلا فبينهما عموم وخصوص إما مطلقا،وحينئذ: إما أن يقوم العام الخاص،نحو الجسم الأبيض ، أو لا ،نحو الحيوان الناطق ، فان الناطق هو المقوم للحيوان ، واما من وجه،نحو الحيوان الأبيض ، وأما المتباينة فاما أن يعتبر الشىء مع علة أو معلول ، أو ما ليس علة ولا معلولا ، والأول إما مع الفاعل نحو العطاء ، أو القابل نحو الفطوسة ، أو الصورة نحو الآفطس ، أو الغاية نحو الخاتم ، فانه حلقة يتزين بها ، والثانى نحو الخالق ، والثالث إما متشابهة نحو أجزاء العشرة،أو متخالفة ، اما عقلا ، كالجسم المركب من الهيولى والصورة ، أو خارجا ، نحو الانسان المركب من النفس والبدن ، والخلقة المركبة من اللون والشكل .

الثانى : أنها إما وجودية أولا ، والأول إما حقيقية كما مر ، أو

اضافية نحو الاقرب ، أو ممتزجة نحو السرير ، والثانى نحو القديم، فانه موجود لا أول له . واعلم أن هذه الاقسام فى الماهية أعم من أن تكون حقيقية أو اعتبارية . وأما اذا اعتبرنا الحقيقية فلا يكون أجزاؤها إلا موجودة والنسبة بينها قد تمتنع على بعض الوجوه

المقصد السادس :الماهيات هل هى مجعولة أم لا ؟ ففيه مذاهب ثلاثة : —

الأول : أنها غير مجعولة مطلقا . اذ لو كانت الانسانية بجعل جاعل لم تكن الانسانية عند عدم الجاعل انسانية . وسلب الشىء عن نفسه محال . والجواب : أنا لا نسلم استحالته . فان المعدوم دائما مسلوب عن نفسه دائما، إنما المحال المعدول، وحاصله:أن عند عدمه ترتفع الماهية رأسا ، لا أنها تتقرر مع اللا إنسانيه ، والمحال هو هذا الثانى ، والأول مما نقول به .

الثانى : أنها مجعولة مطلقا ، إذ لو لم تكن الماهية مجعولة ارتفع المجعولية مطلقا ، لأن ما فرض كونه مجعولا من وجود أو موصوفية الماهية به فهو ماهية فى نفسه ، والجواب:أن المجعول هو الوجود الخاص ، لا ماهية الوجود .

الثالث : المركبة مجعولة بخلاف البسيطة ، لأن شرط المجعولية الامكان ، وأنه لا يعرض للبسيط ، فانه نسبة لا تتصور إلا بين شيئين . والبسيط لا شيئين فيه . وقد اعترض بأنه لو صح لم تكن المركبات مجعولة . إذ ليس المركب إلا مجموع البسائط كما مر ، وأنه يفضى إلى نفى المجعولية بالكلية ، لا يقال : المجعول انضمامها أو وجودها ، لأنا نقول ذلك أيضا له ماهية ، فهى إما بسيطة فلا تكون مجعولة ، أو مركبة فيعود الكلام ، والحل أن البسيط له ماهية ووجود، فلعل الامكان يعرض للماهية بالنسبة الى الوجود ،

واعلم أن هذه المسألة من المداحض. وأنا نريد أن نثبت أقدامك باشارة خفيفة الى تحرير محل النزاع، ومنشأ المذاهب ، والحق لا يحتجب عن طالبه بعد ذلك، فنقول : الحكماء لما قسموا الوجود الى ذهنى وخارجى، وجعلوا الماهية قابلة لهما ولرفعهما، رأوا

العوارض ثلاثة أقسام : قسم يلحق الماهية من حيث هى هى ، أى مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية ، وذلك كالزوجية للأربعة ، فلو فرض أربعة غير زوج لم تكن أربعة ، وقسم آخر يلحق الوجود، أى الهويات الخارجية ، نحو التناهى والحدوث للجسم ، فانه لا يلزم ماهيته بل وجوده . فان من تصور جسما قديما أو غير متناه لم يكن متناقضا فى نفسه ، ولا متصورا لجسم غير جسم ، وقسم يلحق الماهية باعتبار وجودها فى الذهن، نحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية، فنبهوا على أن المجعولية إنما تلحق الهوية لا الماهية ، فلو تصور انسان غير مجعول لم يكن لا إنسانا ،وأرادوا بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل

وقال بعضهم : وقد أرادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير، أنها تلحق الماهية المركبة ، فان الاحتياج الى جزئها يلحقها لنفس مفهومها قطعا .

وقال بعضهم : الماهية مجعولة مطلقا، وقد أرادا عروض المجعولية لها فى الجملة، وأن عاقلا لم يقل بأن الماهية الممكنة مستغنية فى تقررها فى الخارج عن الفاعل ، إلا ما ينسب الى المعتزله .

المقصد السابع : المركب إما ذات وإما صفة ، والأول يقوم بعض أجزائه ببعض آخر، وإلا استغنى كل عن الآخر ، فلم يحصل منهما ماهية متحدة . والثانى يقوم بثالث، فاما أن يقوم أجزاؤه بذلك الثالث ، أو يقوم جزء منه بذلك الثالث، ويقوم الجزء الآخر منه بالجزء القائم به ، فيكون قيامه بالثالث بالواسطة .

المقصد الثامن : إنما يحكم بكون الماهية مركبة من أجزاء إذا علم أنها مشاركة لغيرها فى ذاتى ومخالفة فى ذاتى لا بأن يشتركا فى ذاتى ويختلفا بعارض أو سلب لجواز كونه تمام ما هيتهما، كأفراد البسيط تختلف بالتعينات، ولا بأن يختلفا فى ذاتى مع الاشتراك فى عارض أو سلب . إذ البسيطان قد يستلزمان صفة ثبوتية أو سلبية ، واعلم أن المشتركين فى ذاتى إذا اختلفا فى لوازم الماهية دل على

التركيب، لأن اللازم لا يستند الى ما به الاشتراك، وإلا كان مشتركا .

المقصد التاسع : لا بد من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض، إذ لو استغنى كل عن الآخر لم يحصل منهما ماهية واحدة، كالحجر الموضوع بجنب الانسان وأورد العسكر من الآحاد، والمعجون من المفردات ، وأجيب : بأن الجزء الصورى فيهما محتاج الى المادى، والأولى أن يقال: اما المعجون فلا بد فيه من مزاج يستعقب كيفيات، وأنه محتاج الى الأجزاء ، وأما العسكر فانه ماهية اعتبارية، والكلام فى الماهية الحقيقية . ثم انه يجب أن تكون الحاجة بحيث لا تستلزم الدور . بان يحتاج كل جزء إلى الآخر من جهة واحدة ؛ وأما من جهتين فجائز، كما يحتاج الهيولى من وجه، والصورة من آخر، وسيأتى :ـ

المقصد العاشر : قال الحكماء: قد ظهر وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض فأحدهما علة للآخر، وليس الجنس علة للفصل، وإلا استلزمه ، فالفصل علة للجنس ، وأجيب عنه : بأن المحتاج اليه العلة الناقصة ، وأنها غير مستلزمة ، فان أردت بالعلة التامة منعنا كون أحدهما علة ، والحاجة لا تستلزمه ، وأن أردت الناقصة ، فلعل الجنس علة للفصل، ولا يجب استلزامها ، انما المستلزم هى العلة التامة . قال الحكماء الجنس مبهم ، وإنما تحصله بالفصل . فهو علة له بحصله فى العقل ، لا أنه علة خارجية، وهذا بين ، فانه ليس المقدار أمرا معينا يقترن به تارة كونه خطا وتارة سطحا ، بل ثمة مقدار هو الخط ليس إلا ومقدار هو السطح ليس إلا ، نعم : المقدار مبهم فى العقل ، بل يحتاج فى تحصله الى أن يكون أحدهما . فالم يقترن به لم تحصل له الصورة الخطية والسطحية .

وتقرر لك من هذا، أنه ليس بين الجنس والفصل تمايز فى الخارج ، كيف والأمر أن المتمايزان فى الخارج لا يمكن حمل أحدهما على الآخر بهو هو،

وإن كان بينهما أى اتصال فرضت ،ولنزده زيادة تحقيق فنقول :

العام له مفهوم غير الخاص، ويتحصل بالخاص فيكون له صورة . وهو يتهما فى الخارج واحدة ، فزيد هو الانسان . وهو الحيوان . وهو الناطق . ولا تعدد فى الخارج ، فاذا اعتبرنا الحيوان مثلا من حيث أنه هو الناطق كان هو الانسان ، وإذا أخذناه من حيث هو مفهوم غيره منضم إليه حصلت منهما ماهية مركبة كان كل واحد منهما جزءا لها ، وإذا أخذناه من حيث هو هو من غير اعتبار أنه ناطق بوجه أو غيره بوجه فهو المحمول ، ومعنى حمله عليه أن هذين المفهومين المتغايرين فى العقل هويتهما الخارجية أو الوهمية واحدة فلا تلزم وحدة الاثنين ، ولاحمل الشىء على نفسه ، وفرعوا على علية الفصل فروعا أربعة : —

الأول : لايكون فصل الجنس جنسا للفصل باعتبار نوعين ، وإلا كان كل منهما علة للآخر ، وأورد عليهم الحيوان والناطق،فانه جنس للانسان . والناطق فصل له يميزه عن الفرس،والناطق جنس له،والحيوان فصل له يميزه عن الملك ، وأجابوا عنه: بأن المراد بالناطق إن كان هو الجوهر الذى له النطق فانه ليس مشتركا بل مختلفا بالماهية فيهما ، وان كان هو هذا العارض لم يكن فصلا.

الثانى : الفصل القريب لايتعدد ؛ فلا يكون لشىء واحد فصلان قريبان، والا اجتمع على المعلول الواحد علتان مستقلتان ، ويكفينا فى ذلك أن الفصل القريب هو تمام الجزء المميز ، ولو أردنا المميز عن جميع ماعداه لم يمتنع

الثالث : لايقوم فصل إلا نوعا واحدا وإلا فللبسيط أثران .

الرابع : وهو فرع الثالث المتقدم . أنه لايقارن إلا جنسا واحدا، وإلا فللبسيط أثران ، وكل ذلك ضعفه ظاهر ، ويظهر حقيقته مما لخصناه .

المقصد الحادى عشر : الماهية تقبل الشركة دون التعين فهو غيرها ،

وقد اختلف فى التعين هل هو وجودى أم لا ؟ فذهب المحققون إلى أنه وجودى، لأنه جزء المعين الموجود وجزء الموجود موجود ، وقد قال بعضهم: إن أردت بالمعين معروض التعين ، فلا نسلم أن التعين جزؤه بل هو عارضه ، أو المجموع فلا نسلم أنه موجود ، والجواب : أن المراد بالمعين هو الشخص مثل زيد، ولا ريبة فى وجوده، وليس مفهومه مفهوم الانسان قطعا، وإلا لصدق على عمرو أنه زيد ، فاذاً هو الانسان مع شىء آخر نسميه التعين ، فيكون ذلك الآخر جزء زيد فيوجد ،

واعلم أن نسبة الماهية إلى المشخصات كنسبة الجنس إلى الفصول ، بيد أنه لايحصل من كل مشخص صورة فى العقل مغايرة للصورة الأخرى، والأشخاص تمايزها فى الوجود الخارجى بهوياتها، وقد احتج الامام الرازى بأنه لو كان عدميا لكان إما عدما مطلقا وإنه ظاهر البطلان ، وإما عدما لتعين آخر، فذلك الآخر إن كان عدما فهذا عدم العدم فهو وجود ، وإن كان وجودا وهذا مثله فهو وجود ، والجواب : لانسلم أنه لو كان عدميا لكان عدما . بل المراد بالوجودى مايكون ثبوته لموصوفه بوجوده له نحو السواد ، لا أن يكون ذلك باعتبار وجودهما فى العقل واتصافه به فيه . وهو أعم من الموجود، لجواز وجودى لايعرض له الوجود أبدا ، ويقرب من هذا ماقيل إنه عرض من شأنه الوجود ، وبالجملة فلو كان العدمى هو العدم لكان الوجودى هو الوجود فلا حصر ، أو ماليس بعدم فيكون جميع الأمور الاعتبارية وجودية ولا قائل به ،

وأما المتكلمون فقالوا : التعين أمر عدمى لوجهين : —

الأول : لو كان وجوديا لتوقف انضمامه إلى الماهية على تميزها، وتميزها موقوف على انضمامه إليها فيدور ، وأجيب عنه : بأن الماهية ممتازة بذاتها لا بانضمام التعين

إليها ، وفيه نظر . . إذ مرادهم امتياز حصة من الماهية عن حصة أخرى، وذلك إنما يكون بالتعين .

الثانى : لو كان موجودا لكان معينا : فهو مشارك للتعينات فى كونها تعينا ، وتمتاز عنها بتعين فيتسلسل ، وأجيب عنه : بأن كونه تعينا عارض للتعينات ، والمحوج إلى التمايز بتعين زائد هو الاشتراك فى الماهية ، وفيه نظر . . لأن كل تعين فله ماهية كلية فى العقل ضرورة ، سواء كان له ما يشاركه فى نوعه أم لا ، وتعينه غير ماهيته . لأنه لا يقبل الشركة ويتم الدليل ،

والحق أن الدليلين مبنيان على كون التعين أمرا منضما إلى الماهية فى الخارج ممتازا عنها ، وقد علمت أنه نفس الهوية . وهذا هو الذى حاول المتكلمون نفيه ، فاذاً النزاع لفظى .

المقصد الثانى عشر : قال الحكماء : التعين إن علل بالماهية إما بالذات أو بواسطة مايلزمها إنحصر نوعها فى الشخص ، وإلا فلا يعلل بما يحل فيها ، لأنه فرع تعينها ، ولا بما ليس حالا ولا محلا لها ، إذ نسبته إلى الكل سواء ، بل بمحلها فيجوز تعددها بتعدد القوابل ، إما بالذات وإما بسبب إعراض تكتنفها ، وبنوا على هذا أن ماليس بمادى ويسمى مجردا ومفارقا فنوعه منحصر فى الشخص ، والنفوس الانسانية إنما تعددت وإن لم تكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف .

قال بعض الفضلاء : فالقابل إن كان تشخصه بماهيته انحصر نوعه فى شخصه ولم يقولوا به ، بل تعينه عندهم بصورته ، وإن كان بما حل فيه لزم الدور . وإن كان بقابل آخر لزم التسلسل . والجواب : بأن تعينه بأعراض تلحقه لاستعدادات متعاقبة إلى غير النهاية لا يجدى نفعا ، لأنهم لما جوزوا تعينه بما حل فيه ، فلم لا يجوز تعين الماهيات بصفاتها العارضة لها كذلك ، ومنهم من

جعل هذا دليلا على أن التعين ليس وجوديا ، وقد يقال : التعين معناه أنه ليس غيره وهو سلب ، ومنع بأن هذا لازم .

المرصد الثالث فى الوجوب والأمكان والامتناع . وفيه مقاصد

المقصد الأول : تصوراتها ضرورية،ومن رام تعريفها لم يزد على أن يقول الواجب ما يمتنع عدمه . أو مالا يمكن عدمه ، فاذا قيل له وما الممتنع ؟ قال : ما يجب عدمه . أو مالا يمكن وجوده ،و إذا قيل له ما الممكن ؟ قال :مالا يجب وجوده ولا عدمه . أو مالا يمتنع وجوده ولا عدمه ، فيأخذ كلا من الثلاثة فى تعريف الآخر ، وإنه دور ظاهر ، لـكن أظهرها الوجوب ، لأنه أقرب إلى الوجود ، واعلم أن الوجوب يقال على الواجب باعتبار ماله من الخواص . وهى ثلاث ، فالأولى استغناؤه عن الغير ، الثانية كون ذاته مقتضية لوجوده ، الثالثة الشىء الذى يمتاز به الذات عن الغير ، وهى أمور متلازمة لـكنها متغايرة فى المفهومية ، فافهم هذا ، وليكن هذا على ذكر منك فيما يرد عليك من أحكامه ، وكذا الأمكان .

المقصد الثانى : أن هذه الأمور اعتبارية لاوجود لها فى الخارج ، وأما الوجوب فلوجهين : —

الأول : أنه لو وجد فان كان ممكنا والواجب إنما يجب به ،فالأولى أن يكون ممكنا ، وإن كان واجبا كان له وجوب وتسلسل ، وجوابه : قد يكون وجوب الوجوب نفسه ، ويجاب عنه: بأنه قد يكون ممكنا،ولا يلزم من إمكانه إمكان الواجب ، وقولك به يجب الواجب . قلنا : ممنوع . لعدم التغاير ، فان الواجبية والوجوب واحدة . فليس ثمة علة ولا معلول .

الثانى : وهو الأقوى . أنه لو كان موجودا فاما نفس الماهية ، ويبطله أنه نسبة ، وإما زائد وسنبطله ، ومن منع كونه نسبة ، فلعله أراد ما تتميز به

الذات ، فانه تعالى متميز بذاته لا بصفة تسمى الوجوب ، وأما الأمكان فلهذا الوجه بعينه ، ووجه آخر وهو أنه سابق على الوجود، والصفة الثبوتية متأخرة عنه ، وربما يستعمل هذا فى الوجوب ، لأن إيجاب ماهيته لوجوده يستتبع وجوده عقلا ، ويكفينا امتناع تأخره .

ضابط : إن كل ما تكرر نوعه ، أى يتصف أى شخص يفرض منه بمفهومه فهو اعتبارى ، وإلا لزم التسلسل ، نحو القدم فانه لو وجد لقدم ، والحدوث، فانه لو وجد لحدث ، والبقاء، فانه لو وجد لبقى، والموصوفية، فانها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بها ، والوحدة ، فانها لو وجدت لكانت واحدة ، والتعين، فانه لو وجد لكان له تعين ، وعلى هذا . والمنع ماذكرنا ، وكذا كل مالا يجب تأخره عن الوجود ، كالوجود والحدوث . والذاتية . والعرضية . وأمثالها ، فهذا ضابط أعطيناكه هنا حذفا لمؤنة التكرار عنا فاحتفظ به .

واعلم أن هذه غير الوجوب والأمكان والامتناع التى هى جهات القضايا وموادها ، وإلا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها ، فاذا قلنا : الزوجية واجبة للأربعة فنعنى به وجوب الحمل . وامتناع الانفكاك ، وهذا غير الوجوب الذاتى ، وقد زعم بعض المجادلين: أنها أمور وجودية لوجوه .

الأول : الوجوب لو كان أمرا عدميا لم يتحقق إلا باعتبار العقل له ، والتالى باطل ، فان الواجب واجب فى نفسه سواء وجد فرد أم لا ، بل ولو فرض عدم العقول كلها ولم يخرج الواجب عن كونه واجبا ، والجواب النقض بالامتناع والعدم .

الثانى : أن نقيضه أللاوجوب وهو عدمى ، لصدقه على الممتنع فهو وجودى وإلا لزم ارتفاع النقيضين . والجواب النقض بالامتناع ، لأن نقيضه عدمى لصدقه على المعدوم الممكن ، وتحقيقه أن ارتفاع النقيضين بمعنى الخلو عنهما محال . واما بمعنى خلوهما عن الوجود فلا .

الثالث : ـ وهو لابن سينا ـ أن إمكانه لا ، ولا إمكان له واحد ، فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا ، وهو قريب من الأول، والنقض هو النقض، بل لك طردها فى كل ما حاولت إثبات كونه وجوديا . ولو شئت نفى شيء فقل هو إما وجودى أو عدمى وكلاهما باطل : أما كونه وجوديا فبدليل كونه عدميا ، أو لأنه لو وجد لـكان إما زائدا أولا ، ويبطل كل بدليل نافيه، وأما كونه عدميا فبدليل كونه وجوديا ، وكذلك كل مشترك يمكنك نفيه بنفى قسميه ، آومذهبين متقابلين فيه، وكثير من شبه القوم من هذا القبيل فنتركها، لأنه عندك بعد الوقوف على المأخذ العام إيرادا وإبطالا على طرف التمام .

المقصد الثالث : فى ابحاث الواجب لذاته وهى أربعة .

أحدها : أنه لايكون واجبا بالغير ، وإلا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه ، فلم يكن واجبا لذاته .

وثانيها : أنه لايكون مركبا لافى الخارج ولا فى الذهن وإلا احتاج إلى جزئه، وجزء الشيء غيره ، والمحتاج إلى الغير ممكن. لايقال : ممنوع ، بل المحتاج إلى العلة هو الممكن ، وجميع أجزائه هى ذاته ، فلا يخرجه الاحتياج إليها عن كونه وجوده لذاته ، لأنا نقول كل واحد من أجزائه ليس ذاته ،فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير كافيا فى وجوده .

وثالثها : لوكان وجوديا لم يكن زائدا على ماهيته ، وإلا لـكان محتاجا فيكون ممكنا،ويعلل بها لامتناع تعليله بغيرها،ومالم يجب المعلول عن علته لايوجد . ومالم تجب العلة لايجب المعلول عنها ، فيلزم وجود الماهيـة قبل وجوبها . هذاخلف لايقال هذا معارض بأنه نسبة،والنسبة متأخرة عن المنتسبين قطعا، لأنانقول :وكونه نسبة ينافى الفرض المذكور، وهو كونه موجودا .

ورابعها : أنه لايكون مشتركا بين اثنين،لأنه نفس الماهية ، والمشتركان فى الماهية لابد أن يتمايزا بتعين، فيلزم تركبهماوأنه محال . لايقال لانسلم: أنه نفس

الماهية، لأنا نقول: المدعى أنه لا يكون وجوديا مشتركا، وقد بينا أنه لو كان وجوديا كان نفس الماهية :

المقصد الرابع : فى أبحاث الممكن لذاته وهى أربعة :

أحدها : قال الحكماء الامكان محوج إلى السبب، وفى إثباته منهجان :

الأول: دعوى الضرورة. فان الممكن مايتساوى طرفاه، ومعنى كونه محوجا إلى السبب، أنه لا يترجح أحد طرفيه الا لأمر يرجح أحدهما على الآخر، والحكم بعد تصوهما ضرورى تجزم به الصبيان، بل مركوز فى طباع البهائم، ولذلك تنفر من صوت الخشب. قلنا : ذلك لحدوثه لا لامكانه، فان قيل : لو كان ضروريا لم يكن بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين فرق، ولم تختلف فيه العقلاء. قلنا : قدمر جوابه. وإن قيل أكثر العقلاء قالوا بخلافه، فالمسلمون فى تخصيص الله العالم بوقته، والنافون للغرض فى تخصيص كل فعل بحكم، والمعتزلة فى تعلق القدرة بالشىء، مع أن نسبتها إلى الضدين سواء، وفى اختلاف الذوات فى الصفات مع تساويها. والحكماء فى اختصاص الفلك بالحركة إلى جهة وعلى قطبين، واختصاص الكواكب بمواضعها، واختصاص طرفى المتمم بمقدارهما، قلنا : يلزمهم ذلك ولا يلتزمونه، بل يحتالون للجواب؛ قوية كانت الأجوبة أو ضعيفة، فمركوز فى عقولهم بطلانه، وسنفصلها.

الثانى: الاستدلال عليه وفيه طرق:

الطريق الأول الماهية مقتضية للتساوى، فلو وقع أحدهما لا لمرجح كان راجحا وهو خلاف المفروض. قلنا: إنما يناقضه اقتضاء الذات له، لا حصوله لا لعلة.

الطريق الثانى — واختاره الامام الرازى — لابد قبل الوجود أن يترجح طرف، والترجح صفة وجودية، فله محل، وليس هو الأثر، وإلا كان موجودا قبله فهو المؤثر. قلنا: لا نسلم، بل يترجح مع الوجود، وأيضا: فالترجح صفة الوجود فلا يقوم بغيره.

الطريق الثالث له ، قد بناه على قول الفلاسفة أنه يمتنع عدم الزمان قبل وجوده أو بعده،والافبزمان،ويجتمع الوجود والعدم، فهو واجب، وأنه ممكن لذاته ، لتركبه من آنات منقضية ، فوجوبه بالغير،ولا يخفى أنه لاتثبت الدعوى الكلية فالأمم الميتاء هو الأول . وشمه المنكرين عدة :

الأولى : التأثير اما حال الوجود وهو محال،لأنه إيجاد الموجود . واما حال العدم وهو باطل،لانه جمع للنقيضين،ولأنه نفى محض فلا يصلح أثرا،ولانه مستمر فلا يستند إلى مؤثر الوجود . والجواب أن المحال إيجاد ما هوموجود بوجود قبل،والا فلا إيجاد للموجود،ولو صح ما ذكرتم لزم ألا يحدث صفة أصلا،كهذه السخونة وهذا الصوت . والحل أن ذلك ضرورة بشرط المحمول، وهو لاينافى الامكان الذاتى .

الثانية : التأثيراما فى الماهية أو الوجود أو الموصوفية به ، وقد بطلت، والجواب : أنه فى الوجود أى فى الهويات كما مر . وأيضا فينفى الحدوث .

الثالثة : الحاجة والمؤثرية لو وجدتا تسلسل . والجواب : أنه لايلزم من كونهما اعتباريين انتفاؤهما، بمعنى ألا يكون الشىء محتاجا ومؤثرا كالامتناع والعدم . فان قيل:لو ثبتتا فاما وجوديتان وإما عدميتان، ويبطل كل بماعرفت فقد عرفت الجواب،والنقض بحاله .

الرابعة : لو أحوج فى الوجود لأحوج فى العدم لاستواء نسبتهما اليه ، لكن العدم نفى محض لايصلح أثرا . والجواب:أن العدم ان صلح أثرا بطل دليلكم،والا منعنا الملازمةللفرق البين ،وهوأن الوجود يصلح أثرا دون العدم، وان سلمنا،فلا نسلم أن العدم لايصلح أثرا لشىء ؛ فانعدم المعلول عندنا لعدم العلة. لايقال:لوجاز استناد العدم اليه لجاز استناد الوجود اليه،وأنه ينفى الحاجة الى وجود المؤثر ، لانا نقول : اذ الضرورة تحكم بجواز ذلك وامتناع هذا فلا تصح الملازمة .

الخامسة : لو كان المحوج هو الامكان، لأحوج حال البقاء لثبوته حينئذ فانه لازم للماهية،والتالى باطل ؛لأن الحاصل به إن كان نفس الوجود وأنه حاصل قبله لزم تحصيل الحاصل،وإن كان أمرا متجددا لم يكن موجبا للباقى بل لأمر آخر . لا يقال تأثيره فى بقائه لا فى ذاته، لأنا نقول: الذات ممكنة حال البقاء فتبقى بلا مؤثر . والجواب:أنه ليس تحصيلا للحاصل، ولا للمتجدد،بل دوامه لدوامه . فان سمى الدوام متجددا صار لفظيا .

السادسة : لو كان للحوادث مؤثر فاما قديم فيلزم حدوثها بلا سبب:وإما حادث فيتسلسل،قلنا:مختار عندنا،والترجيح لالداع غير الوقوع بلا سبب .

السابعة : جملة الحوادث لا علة لها، وإلا فاما حادثة فتكون داخلة فى الجملة وهى خارجة عنها،وإما قديمة فصدورها لالمؤثر . والجواب:أنها ذهنية .

الثامنة : دعوى الضرورة فى قدرة العبد، وفى قضية الهارب من السبع . والجواب ماقد عرفت

خاتمة : قال المتكلمون:المحوج هو الحدوث،وقيل الامكان مع الحدوث، وقيل الامكان بشرط الحدوث،وقيل الكل ضعيف،لأن الحدوث صفة للوجود، فيتأخر عن الوجود،وهو متأخر عن تأثير العلة، المتأخر عن الحاجة المتأخرة عن علة الحاجة،فيلزم تأخره عن نفسه بمراتب ، ولا يخفى أنه مغالطة ؛ لأنهم لم يريدوا إلا أن حكم العقل بالحاجة لملاحظة الحدوث،لا أن الحدوث علة فى الخارج فيوجد، فتوجد الحاجة .

وثانيها:الممكن لا يكون أحد طرفيه أولى به لذاته . ومنهم من جوز ذلك، فقال طائفة:العدم أولى بالممكنات السيالة كالحركة والزمان،وأنه باطل،لأن الطرف الآخر إن امتنع كان هذا واجبا،وإلا فاما أن يقع بلا علة وإنه محال،لأن المساوى لما امتنع وقوعه بلا علة فالمرجوح أولى . وإما بعلة، فهذا يتوقف على عدم تلك العلة ضرورة ، فلا تكون الأولوية لذاته، بل مع انضمام ذلك اليه ، والمفروض

خلافه . فان قيل ، فيكفي فى الوجود عدم سبب العدم ، وإنه يغنى عن وجود المؤثر . قلنا : سبب العدم عدم ، فعدمه وجود . ويحصل المطلوب .

وثالثها: أن الممكن لاحتياجه إلى العلة، وكون الأولوية غير كافية؛ فما لم يجب لم يوجد، وهو وجوبه السابق . ثم أنه إذا وجد فبشرط الوجود يمتنع عدمه، وأنه وجوبه اللاحق ، فله وجوبان، وهما بالغير، فلا ينافيان الامكان الذاتى .

ورابعها : أن الامكان لازم للماهية، وإلا جاز خلو الماهية عنه ، فينقلب الممكن ممتنعا أو واجبا أو بالعكس، وإنه ينفى الأمان عن الضروريات . وربما يحتج عليه بأن حدوث الامكان إما لأمر، وهو ممكن فيتسلسل، أولا فيلزم نفى الصانع . أو نقول: حدوثه إن توقف على حادث تسلسل، وإلا فاختصاصه بذلك الوقت بلا مرجح . والحق أن الدعوى أظهر من الدليلين ، وربما يشكل عليه بأن حدوث العالم غير ممكن فى الأزل، ثم يصير ممكنا فيما لا يزال ، وكذا فاعلية البارى تعالى، وأيضا فيحدث مع الوجود امتناع المقدورية بعد إمكانه. والجواب عن الأول: أن أزلية الامكان ثابتة، وهى غير إمكان الأزلية . وعن الثانى: أنه أمر اعتبارى، وغير الامتناع الذاتى، مع أن الباقى مقدور .

المقصد الخامس : فى ابحاث القديم وهى أمران:ـ

أحدها : أنه لا يستند إلى القادر المختار اتفاقا ، والحكماء إنما أسندوه إلى الفاعل لاعتقادهم أنه موجب بالذات . والمتكلمون لو سلموا كونه تعالى موجبا لم يمنعوا استناده اليه . فالحاصل: جواز استناده إلى الموجد اتفاقا، بأن يدوم أثره بدوام ذاته، ويمتنع استناده إلى المختار اتفاقا، لأن فعل المختار مسبوق بالقصد إلى الايجاد، وأنه مقارن للعدم ضرورة ، فنزاعهم عائد إلى كون الفاعل موجبا أو مختارا . ولقد عثرت فى كلام القوم على منع الأمرين . أما استناده الى المختار فجوزه الآمدى وقال: سبق الايجاد قصدا كسبق الايجاد إيجابا، فكما أن ذلك سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله ههنا ، ولا فرق بينهما فيما يعود إلى

السبق واقتضاء القدم . وأما استناده إلى الموجب القديم ، فمنعه الامام الرازى لأن تأثيره فيه ، إما فى حال بقائه . وفيه إيجاد الموجود ، وإما فى حال عدمه أو حدوثه ، وعلى التقديرين يكون حادثا . فان قلت : قد يحتاج بالضرورة فى البقاء كالمعلول إلى علته والمشروط الى الشرط والعالمية الى العلم . وإذ قد يراد بقاء الشىء على وجوده وهو نفس وجوده فى الزمان الثانى ، وإلا فلا بد أن يكون موجودا حاصلا فى ذلك الزمان وتسلسل ، وعلى عدمه . ثم إنه معارض بوجوه :

الأول : العدم ينافى الوجود والفاعلية ، فلا يكون السابق منه شرطا لهما.

الثانى : هو حال البقاء ممكن ، لأن الامكان لازم والمحوج الى العلة هو الامكان

الثالث : أبطلنا كون الحدوث شرطا للحاجة

الرابع : الواجب تعالى لو استجمع فى الأزل شرائط المؤثرية ، قدم أثره ، وإلا توقف على حادث وتسلسل .

الخامس : الامكان محوج فى العدم لا مر ، وإنه لا أول له .

السادس : زوجية الأربعة معللة بذاتها دائمة معها . قلنا : دليلنا أقوى ، لأن المؤثر حال البقاء إما لا أثر له ، أو هو تحصيل الحاصل كما مر ؛ وقد عرفت مافيه ، بل الجواب : أما عن دعوى الضرورة فالمنع ، وحكاية المعلول والشرط فرع ثبوتهما ولا نقول به . والعالمية نفس العلم ، وأرادتنا غير مؤثرة ، فلذلك جاز تعلقها بالموجود ، وأما عن المعارضات :ـ

فعن الأولى : أن الشرط كونه مسبوقا بالعدم وهو غير العدم السابق

وعن الثانية : أن الكلام فى الباقى الذى لا أول له ، وما ذكرتم فيه مصادرة ، وفى غيره لا يفيد .

وعن الثالثة : أن العقل يحكم بأن القديم لا يحتاج ، ولا يجب كون الحدوث شرطا .

وعن الرابعة : أنه مستجمع لشرائط الفاعلية ، لكنه مختار فلا يلزم قدم أثره .

وعن الخامسة : أن استناد العدم الى العدم وهمى لا حقيقة له فى الخارج

وعن السادسة : مثله .

وثانيهما : أنه يوصف به ذات الله تعالى اتفاقا . وصفاته عند الأشاعرة . وأما المعتزلة فأنكروه لفظا . لكن قالوا به معنى ، فانهم أثبتوا له احوالا أربعة لا أول لها هى : الوجود . والحياة . والعلم . والقدرة ، وأبو هاشم خامسة علة للأربعة ومميزة للذات هى الألوهية كذا قال الامام الرازى ، وفيه نظر . . لأن القديم موجود لا أول له ، وهذه أحوال ، احتج المعتزلة بأن القول بقدماء متعددة كفر اجماعا ، والنصارى إنما كفروا لما أثبتوا صفات ثلاثة قديمة سموها أقانيم . وهى العلم والوجود والحياة ، فكيف من أثبت سبعة أو أكثر ، والجواب . أنهم إنما كفروا لأنهم أثبتوها ذوات ، وان تحاشوا عن التسمية بالذوات ، فانهم قالوا بانتقال أقنوم العلم إلى المسيح ، والمستقل بالانتقال لا يكون إلا ذاتا ، وسيأتيك فى بحث الصفات تتمة لهذا الكلام .

وأما غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين ، وجوزه الحكماء اذ قالوا : العالم قديم ، وأثبت الحرنانيون من المجوس قدماء خمسة ، اثنان عالمان حيان ، وهما البارئ والنفس ، وثلاثة لا عالمة ولاحية ، هى : الهيولى والفضاء والدهر ، وستقف على مأخذهم فى أثناء ما يرد عليك

المقصد السادس : فى ابحاث الحدوث .

أحدها : أن الحادث هو المسبوق بالعدم ، أى يكون عدمه قبل وجوده ، فيكون له أول هو معدوم قبله ، وقيل هو المسبوق بالغير ، فيكون أعم ، إذ المعلول القديم إن ثبت كان حادثا بهذا المعنى ، قال الحكماء : الممكن لذاته غير مقتض للوجود ، ولغيره مقتض له . وما بالذات مقدم على ما بالغير ، فاذا لا وجوده متقدم على وجوده بالذات ، وهو الحدوث الذاتى ، ويرد عليه : أن

عدم اقتضاء الوجود لا يوجب اقتضاءه لذاته العدم ليكون عدمه سابقا ،نعم: لا اقتضاء الوجود والعدم سابق على اقتضاء الوجود ، هذا إذا قلنا الوجود غير المـاهية

نـكتة : الحدوث لا يعقل إلا بسبق أمر عليه ، فهو إما عدمه أو أمر آخر ، وإنما اختلف تفسيره نظرا اليه .

وثانيها : أنه قال الحكماء : الحدوث بمعنى المسبوقية بالعـدم يستدعى مادة ومدة ،

أما المادة فلأنه قبل وجوده ممكن ، والامكان وجودى يستدعى محلا موجودا ، وليس نفسه إذ لا يوجد قبل وجوده ولامنفصلا ، كقدرة القادر مثلا ، فانها معللة بالامكان متأخرة عنه ، فهو متصل به ، وهو المادة ، فان قيل . الامكان امر اعتبارى كما سبق وأنتم معترفون به، قلنا:المرادبهذا الامكان هو الامكان الاستعدادى ، وأنه غير الامكان الذاتى، وتحقيقه : أن الممكن إن كفى فى صدوره عن الواجب تعالى امكانه دام بدوامه ، وإلا احتاج الى شرط ، فان كان قديما دام أيضا ، وان كان حادثا احتاج الى آخر . وهلم جرا ،فيتوقف كل حادث على حادث ، فهى اما موجودة معا ، وهو باطل لما سـيأتى ، ولأن ذلك المجموع يحتاج الى شرط آخر، فيكون داخلا خارجا وإنه محـال ، وإما متعاقبة ولا بد له من محل يختص به ،والا كان اختصاصه بحادث دون حادث آخر ترجيحا بلا مرجح ، فاذاً له استعدادات متعاقبة ، كل واحد منها مسبوق بآخر لا الى نهاية ، وكل سابق شرط للاحق،ومقرب للعلة الموجدة الى المعلول بعد بعدها عنه ، وهو المسمى بالامكان الاستعدادى ،وإنه أمر موجود لتفاوته بالقرب والبعد ، فان استعداد النطفة للانسان أقرب من استعداد العناصر له، ولا يتصور التفاوت فى القرب والبعد والقوة والضعف فى العدم الصرف،فاذاهو أمر وجودى،ومحله هو المادة،وهذا مبنى على أصلهم الفاسد ، وهو نفى القادر المختار .

وأما المدة فلوجهين : —

الأول : إن هذه الاستعدادات بعضها مقدم على بعض تقدما لا يجامع المتقدم فيه المتأخر، وهو التقدم الزمانى .

الثانى : أن عدم الحادث متقدم على وجوده ضرورة ، والتقدم ليس نفس وجوده لعروضه للعدم ، ولا نفس عدمه ، لأن العدم قبل كالعدم بعد ، وبيس قبل كبعد ، فاذا هو أمر زائد وهو الزمان ، وجوابه . أنا نمنع كون التقدم أمرا وجوديا ، فانه يعرض للعدم كما اعترفت به ، والوجودى لا يعرض للعدم، بل هو أمر اعتبارى ، والحاكم بثبوته الوهم ، وحكمه مردود كما فى تحيز البارى، وكون كل مرئى مقابلا أو فى حكمه .

المرصد الرابع* فى الوحدة والكثرة : وفيه مقاصد :—

المقصد الأول : الوحدة تساوق الوجود ، وكل موجود له وحدة حتى الكثير ، فان العشرة واحدة من العشرات ، وهو لا يمنع تقابلهما ، فانهما لم يعرضا لشىء واحد ، نعم . عرض الوحدة للكثرة لا للكثير ، ولأجل ذلك ظن بعضهم أنها نفس الوجود . وببطله أنه لو كان الوجود نفس الوحدة لكان التفريق إعداما ، وإنه باطل ، إذ ليس شق البعوض بأبرته البحر الأخضر إعداما له ، وإيجادا لبحرين آخرين ضرورة ، والمجوز لذلك مكابر لا يخاطب ، وأيضا فالوجود يجامع الكثرة ، والوحدة لا تجامعها ، فالكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد وذلك دليل التغاير ، وهى مغايرة للماهية ، لأنها من حيث هى تقبل الكثرة ، ومع الوحدة تأباها ، والكثرة غير الماهية لمثل ذلك وغير الوجود ، وإلا يلزم كون الجمع إعداما .

المقصد الثانى : قد اختلف فى وجودها ، فأثبته الحكماء وأنكره المتكلمون وقد اطلعت على المأخذ ، ويخص الوحدة هنا أنه لو كانت عدما ، لكان عدم الكثرة،

* تنبيه هذا المرصد غير مقرر حسب منهج سنة ٩٣٦ لقانون رقم ٢٦

فالكثرة اما وجوديه والوحدة جزؤها، فتكون موجودة ، وأما عدمية فتكون الوحدة عدما للعدم ، فتكون ثبوتية ، والجواب ماسبق .

المقصد الثالث : مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية ، لأنهما لايعرضان لموضوع واحد بالشخص ، ولأن الوحدة متقدمة على الكثرة ،فلا تكون متضايفة ولا ضدا لها ، ومقومة فلا تكون عدما ولا ضدا ، بل بينهما مقابلة بالعرض ، وذلك لاضافة عرضت لهما ، وهى المكيالية ، والمكيلية ، فان الواحد مكيال للعدد ، وعاد له ، والعدد مكيل بالوحدة ومعدول بها ، والشيء من حيث انه مكيال لا يكون مكيلا وبالعكس .

واعلم أنهم عرفوا الوحدة بكون الشيء لا ينقسم إلى أمور تشاركه فى الحقيقة ، والكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم الى أمور تشاركه فى الحقيقة ،ولا يخفى أن تقابلهما بالسلب والايجاب، وأنه تقابل بالذات،إلا أن تجعلا أمرين يتبعهما ذلك ولم يثبت ، ولا يبعد أنهم أرادوا الكثير والواحد منه ، لا مفهوم الواحد والكثير .

المقصد الرابع :مراتب الاعداد أنواع متخالفة بالماهية لاختلافها باللوازم، كالصمم والمنطقية ، وتقوم كل عدد بوحداته لا الاعداد التى فيه ، فالعشرة بجموع وحدات مبلغها ذلك ، وقال أرسطو : إنها ليست ثلاثة وسبعة ولا أربعة وستة ، لامكان تصور العشرة مع الغفلة عن هذه الاعداد ، بل هى عشرة مرة واحدة ،

المقصد الخامس: فى أقسام الواحد، وهو إما أن لا ينقسم وهو الواحد بالشخص. أو ينقسم وهو غيره ، وإنه كثير وله جهة وحدة فهو واحد من وجه ،

أما الواحد بالشخص فان لم يقبل القسمة فهو الواحد الحقيقى ، وهو إن لم يكن له مفهوم سوى أنه لا ينقسم فالوحدة ، وإن كان ، فاما ذو وضع وهو النقطة ، أولا،وهو المفارق ،وإن قبل القسمة ، فاما إلى أجزاء متشابهة، وهو

الواحد بالاتصال ؛ كالماء الواحد ، أو إلى مختلفة وهو الواحد بالاجتماع كالشجر الواحد ، والواحد بالاتصال بعد القسمة واحد بالنوع ، وواحد بالموضوع عند من يقول بالمادة ، وإنه يقال لمقدارين يتلاقيان عند حد ، ولجسمين يلزم من حركة كل حركة الآخر .

وأما الواحد لا بالشخص فجهة الوحدة فيه إما ذاتية للكثرة ، فاما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع ، أو جزؤها ، فان كان تمام المشترك فهو الواحد بالجنس ، وإلا فالواحد بالفصل ، وإما عارض وهو الواحد بالعرض ، إما بالموضوع كما يقال الضاحك والكاتب واحد فالانسانية ، أو بالمحول كما يقال : القطن والثلج واحد فى البياض ، أولا كما يقال : نسبة النفس الى البدن ، هو نسبة الملك الى المدينة ، وقد يسمى الواحد بالنسبة ، وأنت تعلم أن قول الواحد على هذه الأقسام بالتشكيك ، وأيها أولى ، فتكون مختلفة بالحقيقة ، فلا يجب اشتراكها فى الحكم ، فمنها ما هو وجودى ، ومنها ما هو اعتبارى ، ومنها ما هو زائد ، ومنها ما هو نفس الماهية ، ومنها ما هو جزؤها ، وكذلك سائر الاحكام . فتنبه له .

المقصد السادس : الوحدة تتنوع بحسب ما فيه ، ولكل نوع اسم ، ففى النوع مماثلة . وفى الجنس مجانسة ، وفى الكيف مشابهة ، وفى الكم مساواة ، وفى الشكل مشاكلة ، وفى الوضع موازاة ومحاذاة ، وفى الاطراف مطابقة ، وفى النسبة مناسبة ،

المقصد السابع : الاثنان هما الغيران ، وقال مشايخنا : بل الغيران موجودان جاز انفكاكهما فى حيز أو عدم ، فخرج الاعدام ، إذ لا تمايز فيها ، والاحوال إذ لا نثبتها ، ومالا ينفك كالصفة مع الموصوف ، والجزء مع الكل فانه لاهو ولا غيره ، وفى حيز أو عدم ، ليشمل المتحيز وغيره ، وأورد عليهم المضافان ولا يلزمهم ؛ فانهما غير موجودين . ولكن يرد عليهم البارى مع العالم ،

لامتناع انفكاك العالم عن البارى . لايقال : يجوز انفكاك البارى عن العالم فى الوجود ،والعالم عن البارى فى الحيز ، لأنا نقول : لوكفى الانفكاك من طرف لجاز انفكاك الموصوف عن صفته ، والجزء عن الكل فى الوجود . فقيل : المراد جواز الانفكاك تعقلا ، ومنهم من صرح به ، ولايمتنع تعقل العالم بدون البارى ، ولذلك يحتاج إلى الأثبات

واعلم أن قولهم لاهر ولاغيره مما استبعده الجمهور ، فانه إثبات الواسطة ، ومنهم من اعتذر بأنه نزاع لفظى ، ولاتمتنع التسمية

والحق : أن مرادهم لاهو بحسب المفهوم ، ولاغيره بحسب الهوية، كما يجب أن يكون فى الحمل . ولما لم يكونوا قائلين بالوجود الذهنى لم يصرحوا بكون التغاير فى الذهن والاتحاد فى الخارج . نعم : المعلوم هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر ، وهذا كلام لاغبار عليه .

المقصد الثامن : الاثنان لايتحدان . هذا حكم ضرورى . فان الاختلاف بين الماهيتين والهويتين اختلاف بالذات ، فلا يعقل زواله ، وهذا ربما يزاد توضيحه فيقال : إن عدم الهويتان فلا اتحاد ، بل وحدث ثالث ، وإن عدم أحدهما فلا ،إذ لايتحد المعدوم بالموجود ؛ وإن وجدا فهما اثنان كما كانا،والغرض هو التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين وتصوير المراد ؛ وظن بعض الناس أنهم حاولوا الاستدلال فمنع امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما وإنما يكونان اثنين لولم يتحدا . .

المقصد التاسع : الاثنان عند أهل الحق ثلاثة أقسام : —

احدها المثلان : وهما الموجودان المشتركان فى الصفات النفسية ؛ ويلزمها المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ؛ ولذلك قد يعرف به ، وقد يقال : مايسد أحدهما مسد الآخر ، ولأن الصفة النفسية مايعود الى نفس الذات،لا إلى معنى

زائد، فالتماثل أمر ذاتى ليس لمعنى زائد . وأما عند مثبتى الأحوال مناكالقاضى ففيه تردد ؛ إذ قال تارة : انه زائد ويخلوعنه بتقدير عدم خلق الغير ؛ وأخرى: غير زائد ويكفى تقدير الغير ؛ فان صفات الأجناس لاتعلل بالغير اتفاقا . ثم من الناس من ينفى التماثل ؛لأن الشيئين ان اشتركا من كل وجه فلا تمايز فلا اثنينية ؛ أواختلفا من وجه فلا تماثل ؛ والجواب : منع الثانية ؛ إذ قديختلفان بغير الصفة النفسية ؛ قالت المعتزلة . هما المشتركان فى أخص وصف النفس ، فان أرادوا انهما مشتركان فى الأخص دون الأعم فمحال ؛ وإلا فما ذكرناه أصرح،مع أنه يلزمهم تعليل التماثل ـ وهو حكم واحد ـ بعلل مختلفة ؛ وأيضا : فالتماثل للمثلين أما واجب فلا يعلل على رأيهم ؛ أولا ؛ فيجوز كون السوادين مختلفين تارة وغير مختلفين أخرى ؛ وقال النجار : هما المشتركان فى صفة إثبات وليس أحدهما بالثانى ؛ ويلزمه السواد والبياض ؛ وتماثلة الرب للمربوب ؛

وثانيها الضدان : وهما معنيان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما فى محل من جهة ؛ فمعنيان : يخرج العدم والوجود والأعدام والجواهر والجوهر والعرض، والقديم والحادث ؛ ويمتنع اجتماعهما ، نحو السواد والحلاوة ؛ ولذاتيهما ؛ العلم بالحركة والسكون معا، والحركة الاختيارية مع العجز ؛ ومن جهة ، نحو الصغر والكبر والقرب والبعد ؛ فلا يوجب العقل تضادا فى الأمور الاعتبارية ؛ وكالحسن والقبح والحل والحرمة ؛ وأما اتحاد المحل فلم يشترطه المعتزلة ؛ فانهم قالوا : العلم بالشىء اذا قام بجزء من القلب فانه يضاد قيام الجهل بجزء آخر ؛ والا اتصف الجملة بهما ؛ إذا التابعة للحياة اذا قامت بجزء ثبت حكمها للجملة عندهم ؛ بل زادوا عليه فلم يشترطوا المحل ؛ إذ قالوا : ارادة الله تضاد كراهيته ؛ وهما حادثتان لافى محل ؛ ويرد عليهم الموت، الحياة ، فانهما ليسا ضدين عندهم مع امتناع اجتماعهما

وثالثها المتخالفان : وهما غير الأولين ، فرسمه: هما موجودان لايشتركان فى صفة النفس ؛ ولايمتنع اجتماعهما لذاتيهما فى محل من جهة ؛ وقيل : غير المثلين ؛

فيكفي: موجودان لايشتركان فى صفة النفس ؛ ولايضر الاشتراك فى بعض صفة النفس ؛ كالوجود والقيام بالمحل ؛ وهل يسميان مثلين باعتبار مااشتركا فيه ؟ تردد ؛ ويرجع الى مجرد الاصطلاح ؛ وعليه يحمل قول النجارفى تعريف التماثل ؛ فالله مماثل عنده للحوادث فى وجوده عقلا ؛ والنزاع فى اطلاق ؛ ومأخذه السمع ؛ واعلم ان الخلاف فى الغيرين عائد ههنا ؛ فمنهم من لايصف الصفات بالتماثل والاختلاف ؛ ومنهم من يصفها بهما .

المقصد العاشر . كل متماثلين فانهما لايجتمعان، واليه ذهب الشيخ؛ ومنعه المعتزلة الاشرذمة قالوا : لاتجتمع حركتان .. لنا مسالك .ـ

الأول : يجب عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض .

الثانى : الالزام فى العلمين النظريين : إذ يلزم النظر فى المعلوم

الثالث : أنه لايجب ؛ فيجوز اتصافه بضد المثل وانه ضد له .

الرابع : لوجاز لم يمكنا الجزم بأن القائم بالمحل سواد واحد ، وفيها نظر .

فالأول .. اذ عدم التمايز فى نفس الأمر ممتنع ؛ وعندنا غير ممتنع .

والثانى .. لأنه لايوجب السلب الكلى .

والثالث .. لأنه فرع جواز الخلو ؛ وان المحل لايخلو عن الشيء وضده .

والرابع .. للالتزام ،

لهم : الجسم يغمس فى الصبغ فيعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوكة ، وليس ذلك الا لتضاعف أفراد السواد عليه . والجواب : أن كل واحد منها لون مخالف للآخر ، وتتوارد على الجسم بدلا ، وبالثانى يزول الأول ولا يتصور اجتماعهما

المقصد الحادي عشر : قال الحكماء : المتقابلان أمران لايجتمعان فى زمان واحد فى ذات واحدة من جهة واحدة ، فاما أن لايكون احدهما سلبا للآخر أو يكون .

والأول : إن لم يعقل كل منهما إلا بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان،

وإلا فهما الضدان ، وقد يشترط فى الضدين أن يكون بينهما غاية الخلاف والبعد؛ كالسواد والبياض دون الحمرة والصفرة ، قالوا: وقد يلزم أحدهما المحل إما بعينه كالبياض للثلج ، أو لا بعينه كالحركة والسكون للجسم ؛ و قد يخلو المحل عنهما ، إما مع اتصافه بوسط ويعبر عنه باسم وجودى كالمز ؛ أو بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائر ، أو دونه فيخلو عن الوسط؛ كالشفاف وأيضا: قد يمكن تعاقبهما على المحل كالسواد والبياض ؛ أولا كالحركتين الصاعدة والهابطة إن قلنا: بينهما سكون

واعلم أن التضاد لا يكون إلا بين أنواع جنس واحد ؛ ولا يكون إلا بين الأنواع الأخيرة ؛ ومايتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة والرذيلة ، ونحو الخير والشر ؛ فمن العدم والملكة ، أو التضاد فيه بالعرض ؛ وضد الواحد لا يكون إلا واحدا ، فالشجاعة ليس لها ضدان هما التهور والجبن ؛ بل لا تضاد إلا بين الأطراف كل ذلك ثبت بالاستقراء . والضدان عندهم أخص مما عند المتكلمين

والثانى: إن اعتبر فيه نسبتهما إلى قابل للأمر الوجودى فعدم وملكة ؛ فان أعتبر قبوله له فى ذلك الوقت كالكوسج ؛ فانه عدم اللحية عمن من شأنه فى ذلك الوقت أن يكون ملتحيا ؛ لا الأمرد ؛ فهو العدم والملكة المشهوريان ؛ وإن اعتبر قبوله له أعم من ذلك ، بل بحسب نوعه ، أو جنسه القريب أو البعيد؛ كالعمى للعقرب ، لا كعدم القيام بالغير للمفارق ، فهو العدم والملكة الحقيقيان ؛ وإن لم يعتبر ذلك فسلب وإيجاب ؛ نحو الانسان واللا إنسان .

خاتمة : التقابل بالذات أنما هو بين السلب والايجاب ، وغيرهما من الأقسام إنما يثبت فيها التقابل ؛ لأن كل واحد منهما مستلزم لسلب الآخر ؛ ولولاه لم يتقابلا ، فان معنى التقابل ذلك ؛ فالخير: فيه أنه ليس بشر وهو عارض ، وفيه أنه خير وهو ذاتى ؛ وكونه شرا ينفى كونه عارضا ؛ وكونه ليس خيرا ينفى الذاتى ؛ والنافى للذاتى أقوى ؛ فهو أقوى التقابلات ، وقيل: بل التضاد ، إذ فيهما مع السلب أمر آخر زائد ، وهو غاية الخلاف .

المرصد الخامس فى العلة والمعلول . وفيه مقاصد :—

المقصد الأول :— تصور احتياج الشيء إلى غيره ضرورى ؛ فالمحتاج اليه يسمى علة،والمحتاج معلولا ، والعلة إما جزء الشيء،أو خارج عنه.

والأول : إن كان به الشيء بالفعل ؛ كالهيئة للسرير ، فهو الصورة ؛ وإن كان بالقوة،كالخشب له فهو المادة ، ولهاأسماء باعتبارات مختلفة ؛فمادة: إذ تتوارد عليها الصور المختلفة ، وقابل:من جهة استعدادها للصور،وعنصر:إذمنها يبتدأ التركيب ؛ واسطقس: إذ إليها ينتهى التحليل ؛ وهاتان علتان للماهية ، كما أنهما علتان للوجود ، فيخصان باسم علة الماهية.

والثانى : إما مابه الشيء؛ كالنجار له وهو الفاعل ؛ وإما مالأجله الشيء ، كالجلوس عليه له وهو الغاية ؛ وهاتان يخصان باسم علة الوجود ؛ والأوليان لاتوجدان إلا للمركب ؛ والغاية لاتكون إلا لفاعل بالاختيار . وقد تسمى فائدة فعل الموجب غاية أيضا تشبيها ؛ والغاية معلولة فى الخارج،وإن كانت علة فى الذهن ؛ فلها علاقة العلية والمعلولية . ويسمى جميع مايحتاج اليه الشيء علة تامة،وأنها قد تكون علةفاعلية،أو مع الغاية كما فى البسيط ، وقد تكون مجتمعة من الأربع كما فى المركب . والعلة الناقصة متقدمة ؛ وأما العلة التامة فمجموع أمور كل واحد منها متقدم . وأما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر ، إذ مجموع الأجزاء هو الماهية، ولايتصور تقدمها على نفسها ، فضلا عنها مع انضمام أمرين آخرين إليها . فان قيل: قد تركت قسما وهو الشرط . قلنا: انه جزء للفاعل بالحقيقة ؛ لأن المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية ؛ ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع . فان قلت : فعدم المانع جزء من علة الوجود، وانه خلاف الضرورة . قلنا : عدم المانع لاتحقق له فى نفس الأمر ؛ ولاتميز له ولا ثبوت ؛ فكيف يكون مبدأ لوجود الغير ؛ نعم:

انه قد يكون كاشفا عن شرط وجودى؛ كعدم الباب المانع للدخول ؛ فانه كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه ؛ وكعدم العمود المانع لسقوط السقف ؛ فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيه للسقوط، الا أنه ربما لا يعلم الا بلازم عدمى ، فيعبر عنه بذلك ، فيسبق الى الاوهام أنه مؤثر

المقصد الثانى :— الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين مستقلتين لوجهين .

الأول: لو علل بمستقلتين لكان محتاجا اليهما للعلية ، مستغنيا عنهما ؛ إذ بالنظر الى كل واحد منهما يوجد ولو لم يوجد الآخر وهو معنى الاستغناء .

الثانى: اما أن يكون لكل واحد منهما أثر، فكل جزء العلة التامة ، أو لأحدهما، فهى العلة ؛ أولا لشىء منهما، فلا شىء منهما بعلة ؛ وجوزه بعض المعتزلة ؛ كجوهر فرد ملتصق بيد اثنين، يدفعه أحدهما حال ما يجذبه الآخر على سوية فى القوة والسرعة .

وأما المثلان: فهما واحد بالنوع ، فيجوز تعليله بمستقلتين كالمخالفة، فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة للسواد ؛ ثم انه يعلل كل بمحله عند من يقول بأن المخالفة أمر ثبوتى ؛ وأيضا : فالحرارة نوع واحد ، ثم يعلل فرد منها بالنار ، وفرد بالشمس ؛ وفرد بالحركة ؛ وسنبه على عدم تماثل أفرادها فيما بعد . فان قيل: الماهية ان اقتضت الحاجة الى أحداهما علل الأمر ان بها ، والا استغنت عنهما فلا تعلل بشىء منهما . قلنا : هى تقتضى الاحتياج الى علة ما، والتعيين من جانب العلة

واعلم أن هذا التزام لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها ؛ فلا يلزم احتياج الشخص المعلول للعلتين الى كل منهما ؛ بل الى مفهوم أحدهما الذى لا ينافى الاجتماع

المقصد الثالث :— يجوز عندنا أستناد آثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط، وكيف لا ونحن نقول: بأن جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى . ومنعه الحكماء الا بتعدد آلة أو شرط أو قابل . وأما البسيط الحقيقي الواحد من جميع

الجهات فلا.

لنا: الجوهرية علة للتحيز ولقبول الاعراض،فهما أثران لبسيط ، لايقال: أحدهما باعتبار الحال ، والآخر باعتبار الحيز ؛ لأنا نقول: بل الكلام فى قابليته لهما وهو من عوارض ذاته

والحق أنه لايتم الا ببيان بساطة العلة ؛ وكون الأمرين وحوديين،وانتفاء تعدد الآلة والشرط.

أحتج الحكماء بثلاثة أوجه :—

الأول : لو كان مصدرا لـ (ا) ول (ب) لـكان مصدرية (ا) غير مصدرية (ب) فان دخل فيه هما أو أحدهما لزم التركيب ؛ والا لكان مصدرا لمصدريتهما وعاد الـكلام فيهما ولزم التسلسل .

الثانى : أنا لما رأينا الماء يوجب البرودة ، والنار توجب السخونة ، قطعنا بأن طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة ، فلولا أنه مركوز فى العقول أن اختلاف الأثر لايكون الا باختلاف المؤثر،لما كان كذلك .

الثالث : أنه لو كان مصدرا لأثرين لـكان مصدرا لـ(ا) ولاليس (ا) وانه تناقض . والجواب :

عن الأول:أن المصدرية أمر اعتبارى، فلا تكون الذات مصدرا لها ، لأن المحتاج الى الموجد ماله وجود . وان سلمنا :فالتسلسل فى الأمور الاعتبارية غير ممتنع

وعن الثانى : أن الاستدلال انما هو بالتخلف لا بالاختلاف ، فانا لما رأينا نارا ولا برد،وماء ولا حر،علمنا أنهما مختلفان

وعن الثالث : لانسلم أن صدور (ا) ولا (ا) تناقض ،فان نقيض صدور (ا) هو لاصدور (ا) وأما صدور لا (ا) فلا يناقضه

المقصد الرابع : قال الحكماء : البسيط لايكون قابلا وفاعلا،والا فهو مصدر للقبول والفعل .وقد عرفت جوابه ، وأيضا: فنسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب،

ونسبة القابل الى المقبول بالامكان . والجواب : أنه لايمتنع أن يكون للشيء نسبتان مختلفتان من جهتين، فتجب من جهة ، ولاتجب من جهة . ومنهم من أجاب بأن نسبة القابل بالامكان العام، وهولاينافى الوجوب . وأورد عليه أنه بالامكان العام المحتمل للامكان الخاص ، ولذلك يمكن عدم القبول من حيث انه مقبول،ويتم الدليل ، إذ نقول: نسبة الفاعل يتعين أن تكون بالوجوب،ونسبة القابل لايتعين أن تكون كذلك ، إلا أن يعـاد الى الجواب الأول فيكون الثانى لغوا

المقصد الخامس : قال الحكماء : القوة الجسمانية لاتفيد أثرا غير متناه، لافى المدة ولا فى الشدة ولا فى العدة . واحتجوا عليه بأن قوة النصف فى الطبيعى نصف قوة الكل ،لتساوى الصغير والكبير فى القبول ، لأنه للجسمية المشتركة وتفاوتهما فى القوة ، فانها تنقسم بانقسام المحل،وقوة الضعف فى القسرى النصف، للتساوى فى الفاعل فرضا والتفاوت فى القابل ، اذ المعاوق فى الضعف أعنى القوة الطبيعية أكثر ؛ فاذا فرضناهما من مبدأ واحد فالأقل اما متناه والاكثر ضعفه ؛ وضعف المتناهى متناه،وهو خلاف المفروض ؛ واما غير متناه ، فتقع الزيادة عليه فى الجهة التى هو بها غير متناه،فهو متناه،وانه محال . وهذا الدليل مبنى على عدة أمور كلها ممنوعة

الاول : ان القوة الجسمانية مؤثرة

الثانى : ان النصف له قوة

الثالث : أنها نصف قوة الكل

الرابع : امكان فرضهما من مبدأ

الخامس : وجود الحركتين ليقبلا الزيادة والنقصان

ثم قد يوجدان غير متناهيتين مع اختلاف فى السرعة والبطء ؛ كفلك القمر وزحل . ثم انه منقوض بالافلاك ؛ فان الحركات الجزئية لاتستند الى تعقل كلى بل الى قوى جسمية مع عدم تناهيها عندهم

المقصد السادس : الدور ممتنع ،وهو أن يكون شيئان كل منهما علة للآخر، بواسطة أو دونها، لأن العلة متقدمة على المعلول ؛ فلو كان الشيء علة لعلته لزم تقدمه على نفسه بمرتبتين،فان قيل : معنى التقدم بالعلية ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشيء على علته جاريا مجرى قولك لزم علية الشيء لعلته ؛ فيمنع بطلانه؛ لأنه عين المتنازع فيه . وان أردت به أمرا وراء ذلك فلا بد من تصويره ثم تقريره ؛ فانا من وراء المنع فى المقامين . فالجواب : معنى تقدم العلة أن العقل يجزم بأنها مالم يتم لها وجود لم توجد غيرها ، وهو المصحح لقولنا : كانت العلة فكان المعلول من غير عكس ،فان أحدا لايشك فى أنه يصح أن يقال:تحركت اليد فتحرك الخاتم ، ولا يصح أن يقال :تحرك الخاتم فتحركت اليد ؛ والتقدم بهذا المعنى تصوره وثبوته ضرورى .وقد يقال:كل واحد منهما مفتقر الى الآخر المفتقر اليه،فيلزم افتقاره الى نفسه وانه محال، اذ الافتقار نسبة بين الشيئين ؛ والاقوي أن نسبة المفتقر اليه بالوجوب ؛ والمفتقر الى المفتقر اليه بالامكان،وهما متنافيان . ولا يرد المضافان لأنهما اعتباريان، أو تلازمهما لوحدة السبب . ومع ماسبق فان عنى بالافتقار امتناع الانفكاك فقد يتعاكس ؛ ولا امتناع . وان أريد مع نعت التأخر، جاء فى التأخر ماجاء فى التقدم بعينه

المقصد السابع : العلة يجب أن تكون مع المعلول ؛ والا فقد افترقا؛ فليس وجوده لوجودها . فان قيل : لعلها فى الزمان الأول توجد فى الزمان الثانى، قلنا : الايجاد ان كان نفس حصول المعلول فلا يتخلف عنه ؛ وان كان غيره كان ذلك موجبا فى الحال له فى ثانى الحال،فله ايجاب وتتسلسل؛وفيه نظر.لأنه ليس موجبا بل ايجابا، والا لزم التسلسل معالقا ؛ ولان الضرورة تنفى كون الايجاب نفس المعلول . وقد يجاب: بأنه لامعلول حال ايجاب العلة وبالعكس؛فليس حصوله لايجابها له، والاولى هو التعويل على الضرورة، فان معنى الايجاب هو

أن يكون وجوده مستندا إلى وجودها ومتعلقا بها، لو ارتفعت ارتفع ؛ وبالجملة: فليس وجوده عن علة غير ايجاد العلة وايجابها اياه، فلا ايجاد حال العدم بالضرورة

المقصد الثامن : التسلسل محال، وهو أن يستند الممكن الى علة، وتلك العلة الى علة، وهلم جرا الى غير النهاية. لوجوه:

الاول : جميع تلك السلسلة - أى بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها شيء منها - ليس بمعدوم، والا فبعدم جزء، والمفروض عدم دخول غير الاجزاء التى كل واحد منها موجود، فهو موجود، إذ لا واسطة، وليس بواجب لاحتياجه الى كل جزء ؛ فهو ممكن، فله علة خارجة ؛ اذ الموجد للشيء لا يكون نفسه ولا شيئا من أجزائه ؛ و لا أوجد نفسه وأنها توجد جزءا ؛ فان جميع الاجزاء لو وقع بغيرها كان المجموع واقعا بغيرها، فلم تكن علة، فلا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة داخلة فى السلسلة ؛ وهو خلاف المفروض

الثانى : أنا نفرض من معلول ما الى غير النهاية جملة، ومما قبله بمتناه الى غير النهاية جملة أخرى ، ثم نطبق الجملتين من ذلك المبدأ ، فالأول بالأول والثانى بالثانى وهلم جرا ، فان كان بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة كان الناقصة كالزائدة . هذا خلف ، والا وجد فى الزائدة جزء لا يوجد بازائه فى الناقصة شيء ، وعنده تنقطع الناقصة فتكون متناهية ، والزائدة لا تزيد عليها إلا بمتناه ، والزائد على المتناهى بمتناه متناه، فيلزم انقطاعهما وتناهيهما هذا خلف ، وهذا الدليل هو العمدة، وقد نقض بمراتب الأعداد، لأن الدليل قائم فيها مع عدم تناهيها، والجواب: أن المعلولات قد ضبطها وجود ، فليس وهميا محضا حتى يكون انقطاعها بانقطاع الوهم وذهابها باعتباره ، بخلاف مراتب الاعداد، وتحقيقه : أن الأعداد ليس فيها جملتان فى نفس الأمر تطبقان ، فنختار أنهما تنقطعان بانقطاع الوهم أو أنهما لا ينقطعان، ولا يلزم تساويهما فى نفس الأمر ، بخلاف ماله وجود فانه يلزم إما انقطاعه فى نفس الامر او عدمه فى نفس الامر

وكلاهما محال . وانما قلنا قد ضبطها وجود ليتناول كل ماله وجود إما معاً وإما على سبيل التعاقب ، فان ترتبهما ليس بمجرد اعتبار الوهم . وقال الحكماء : انما يمتنع التسلسل فى أمور لها وجود بالفعل،وترتب إما وضعا وإما طبعا ليسقط عنهم ذلك النقض.وأنت تعلم أن الدليل عام لقيامه فى كل ماضبطه وجود فتخصيص المدلول اعتراف بالتخلف،وانه يوجب بطلان الدليل

الثالث : مابين هذا المعلول وكل علة متناه ؛لأنه محصور بين حاصرين . فيكون الكل متناهيا ؛لأنه لايزيد على ذلك الا بواحد . فأنه اذا كان مابين هذا الجزء من المسافة وكل جزء لايزيد على فرسخ يكون المجموع لايزيد على فرسخ الا بجزء ضرورة . ومالا يزيد على المتناهى الا بواحد . فهو متناه واعترف من احتج به بأنه حدثى

الرابع : لو تسلسل العلل لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل . والتالى باطل،أما الشرطية:فلأنا اذا فرضنا سلسلة من معلول أخير الى غير النهاية كان كل ماهو علة فيها فهو معلول من غير عكس،فان الاخير معلول وليس بعلة،وأما الاستثنائية فلأن العلة والمعلول متضايفان ومن لوازمهما التكافؤ فى الوجود، فلا بد أن يوجد بازاء كل واحد واحد من الآخر فيكونان متساويين فى العدد ضرورة

الخامس : أنا سنبين انتهاء الكل الى الواجب لذاته ،وعنده تنقطع السلسلة وهذا يختص بالتسلسل فى العلل وأنما يتم اذ أثبتنا الواجب بطريق لايحتاج فيه الى ابطال التسلسل والا لزم الدور

المقصد التاسع : الفرق بين جزء العلة وشرطها أن الشرط يتوقف عليه تأثير المؤثر كيبوسة الحطب للاحراق . والجزء مايتوقف عليه ذاته . وعدم المانع قد علمت أنه كاشف عن شرط وجودى ، وعده من جملة الشروط نوع من التجوز

المقصد العاشر : فى العلة والمعلول على اصطلاح مثبتى الاحوال وأحكامهما عندهم . وفيه مسائل :

المسألة الاولى : فى تعريفهما : وأقرب ماقيل فيه قول القاضى : العلة صفة توجب لمحلها حكما، فيخرج الجواهر ويتناول الصفة القديمة والمحدثة . ومعنى الايجاب مايصح قولنا : وجد فوجد ، ولمحلها يشعر بأن حكم الصفة لايتعدى المحل فلا يوجد العلم والقدرة والارادة للمعلوم والمقدور والمراد حكما. وعلى هذا فالمعلول الحكم الذى توجبه الصفة فى محلها ، وأما نحو قولهم العلة ماتوجب معلولها عقيبها بالاتصال أو ماكان المعتل به معللا وهو قوله كان كذا لأجل كذا . فدورى ؛ وما تغير حكم محلها . أو التى يتجدد بها الحكم يخرج الصفة القديمة

المسألة الثانية : قال أكثر أصحابنا: حكم العلة لايتعدى محلها، وأنكره الاستاذ تفريعا على القول بالحال وان انكره. والبصريون من المعتزلة حيث قالوا : الله مريد بارادة حادثه قائمة بذاتها . وقالت المعتزلة: توابع الحياة كالعلم والقدرة إذا قامت بجزء من الحى أوجبت للمجموع حكمها . فكان عالما قادرا . بخلاف غيرها كالألوان ، واختلفوا فى الحياة فألحقها الحذاق منهم بالقسم الثانى فأنها ليست من توابع الحياة ، احتج أصحابنا بأن صفة العلم لو لم تقم بمحل الحكم ، لقامت أما بنفسها ويبطله أنها عرض وأن نسبته الى المحال سواء . أو بمحل آخر فيكون زيد عالما بعلم قائم بعمرو وهو باطل بالضرورة . فأن قيل: وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته مع قيامه بنفسه، وأنما نجوزه إذا كان جزأ لمحل الحكم وماذكرتم ليس كذلك . ، وأيضا: فأنه تمثيل فلا يفيد الحكم الكلى ، وجوزتم كون البارى فاعلا والفعل ليس قائما به . والعلم والقدرة بوجبان لمتعلقهما كونه معلوما مقدورا ونحوه . قلنا : من قال : يكون وجود الجوهر علة للرؤية يلتزم زيادته لأنه مشترك بين الجوهر والعرض ، وقيام العلة

بجزء لو أوجب الحكم للكل لزم كون الكل عالما جاهلا إذا قام العلم بجزء والجهل بآخر ، لا يقال هذا تقدير محال لتضادهما باعتبار تضاد حكميهما، لأنا نقول: أنه جائز لذاته وامتناعه لتضاد حكميهما باعتبار تعديتهما الى غير محله . فيكون هو المحال . وأيضا : فقد تقوم القدرة بيد والعجز بأخرى . وأما الفعل فلا يوجب لمحله حكما . ولا العلم ونحوه لمتعلقه وإلا كان للمعدوم صفة ثبوتية .

المسألة الثالثة : العلة وجودية باتفاقهم، لكن اختلفت طرقهم في بيانه فمنهم من ادعى الضرورة . فإن الكلام في الحكم الثبوتي والعدم المحض والنفي الصرف لا يكون موجبا له قطعا . ومنهم من احتج عليه بوجوه .

الأول : لو جاز العالمية بعلم معدوم لزم الجاهلية بجهل معدوم. فأذا عدما عن محل كان عالما جاهلا . قلنا : — النزاع في ثبوت الصفة العدمية لا في سلب الصفة، وأيضا . فلا نسلم اجتماع العدمين إذ عدم العلم جهل وعدم الجهل علم. وبينهما تضاد .

الثاني : شرط العلة قيامها بالمحل ولا يتصور في العدم . قلنا : أن أردت بالقيام وجوده له . ففيه النزاع . أو اتصافه به فقد يتصف بالعدمي .

الثالث : الايجاب صفة ثبوتية لأن نقيضه عدمي . قلنا : قد عرفت ما فيه، وأن قيل الموجب للعالمية أما وجود العلم فيكون كل وجود كذلك ، أو العلم مع الوجود فتتركب العلة وهو باطل اتفاقا، أو العلم وأنه حال فليس بموجود، قلنا : العلم الذي هو موجود وفرق بينه وبين العلم مع الوجود.

المسألة الرابعة: العلة العقلية مطردة أي كلما وجدت وجد الحكم. وهذا مما لا خلاف فيه أصلا، ومنعكسة أي كلما انتفت العلة انتفى الحكم، ولا خلاف فيه في الاحوال الحادثة واوجبه الاصحاب في القديمة ومنعه المعتزلة . ويلزمهم . إما تعليل العالمية بغير العلم أو ثبوتها من غير علة . فجاز في المقارنة في العلم وسيأتي تمامه في بحث الصفات

وأعلم أن كل علة مطردة منعكسة وليس كل مطرد منعكس علة كالمعلول والمتضايفين. لا يقال فبماذا تمتاز العلة عن غيرها ؟ لأنا نقول بضرورة العقل أو بدليل آخر .

المسألة الخامسة : ايجاب العلة لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا فأنه لا يتصور علم بلا عالمية سواء علمنا الشرط ووجوده أم لا. فأن قيل : اقتضاء العلم العالمية مشروط بقيام العلم بالمحل وبالحياة ، وانتفاء اضداده . قلنا هذه شروط وجوده والكلام فى شروط تأثيره

المسألة السادسة : لا توجب العلة الواحدة حكمين مختلفين وقد اختلف فيه. واعلم أنه . ان جاز الانفكاك كالعالمية بالسواد وبالبياض امتنع . وإلا لزم عدم الانفكاك أو عدم الاطراد . قيل ههنا اشكالان .

الأول : لله علم واحد عالمية ومتعددة أذ كونه عالما بالسواد غير كونه عالما بالبياض .قلنا : التزمه القاضى واثبت الصعلوكى علوما غير متناهية وأما نحن فنمنع تعدد العالمية وأنما التعدد فى تعلق العلم أو العالمية . وأما فى الشاهد . فالعلم متعدد .

الثانى : الحياة توجب صحة العالمية والقادرية قلنا . شرط لا علة . وأما ان امتنع الانفكاك كالعالمية بالسواد وبالعلم بها فقال أمام الحرمين يجوز الأمران والآمدى فى الشاهد من جنس واحد ويمتنع فى المختلفة والغائب

المسألة السابعة : لا يثبت حكم بعلتين عكس الأول، أما على الجمع فلأنه استغنى بكل عن كل كما مر، ولأن العلتين إما مثلان أو ضدان فلا يجتمعان، أو مختلفان فيجوز افتراقهما فلا اطراد . وأما على البدل فصورة أنه لا يجوز تعليل العالمية بالعلم مرة وبالقدرة أخرى فان قيل :العالمية معللة بعلم الله وبعلمنا وهى حكم واحد . قلنا:لا مخالفة بين العلمين إلا بعارض . وأما على سبيل التركيب فلأن حقيقتهما

حال الانفراد والاجتماع واحدة، فادالم تؤثرا منفردتين لم تؤثرا مجتمعتين ، ولأن الصفات المختلفة لها أحكام مختلفة ضرورة .

المسألة الثامنة : فى الفرق بين العلة والشرط وهو من وجوه :-

الأول : العلة مطردة والشرط قد لا يطرد كالحياة للعلم

الثانى : العلة وجودية والشرط قد يكون عدميا كانتفاء الضد وهو مختار القاضى .

الثالث : قد يكون متعددا أو مركبا .

الرابع . الشرط قد يكون محل الحكم والعلة صفته :

الخامس : العلة لا تتعاكس بخلاف الشرط ، إذ قد يشترط وجود كل من الأمرين بالآخر ، قال به القاضى ومنعه بعض أصحابنا . والحق جوازه إن لم يو جب تقدم الشرط كقيام كل من اللبنتين بالأخرى.

السادس : الشرط قد لا يبقى ويبقى المشروط كتعلق القدرة للحادث .

السابع : الصفة لها شرط وليس لها علة .

الثامن : الواجب لم يتفق على عدم شرطه.

التاسع : العلة مصححة اتفاقا وفى الشرط خلاف قال به القاضى كالحياة للعلم . ومنعه المحققون لجواز توقفه على شروط أخر .

الموقف الثالث

فى الأعراض وفيه مقدمة ومراصد

المقدمة فى تقسيم الصفات

الصفة الثبوتية عندنا تنقسم الى نفسية . وهى التى تدل على الذات دون معنى زائد، ككونها جوهرا أوموجودا أوذاتا ، ومعنوية.وهى التى تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز والحدوث وقبول الأعراض ، وقال بعض بناء على الحال : النفسية مالايصح توهم ارتفاعه عن الذات، والمعنوية تقابلها ، وأما عند المعتزلة فاربعة أقسام :ـ

الأول : النفسية فقال الجبائى : هى اخص وصف النفس التى بها يقع التماثل والتخالف ، ولم يجوزوا اجتماع صفتى النفس ، وقال الاكثرون . هى الصفة اللازمة ، فجوزوه واثبتوا انها يشترك فيها الموجود والمعدوم .

الثانى : المعنوية ، فقال بعضهم . الصفة المعللة ، وقيل الجائزة .

الثالث : الحاصلة بالفاعل وهى الحدوث ، وليست نفسية ، إذ لاتثبت حال العدم ، ولا معنويه لأنها لاتعلل بصفة .

الرابع : التابعة للحدوث ولاتأثير للفاعل فيها ، فمنهاواجبة كالتحيزوقبول الأعراض للجوهر ، ومنها ممكنة تابعة للأرادة ، ككون الفعل طاعة أو معصية ، وغيرها ككون العلم ضروريا ، وبينهم خلاف فى تبعية الاتقان للعلم ، وفى الحسن أهو مما يتبع الحدوث وجوبا ، أو بالارادة ؟

المرصد الأول فى ابحاثه الكلية وفيه مقاصد

المقصدالأول :فى تعريف العرض . أما عندنافموجود قائم بمتحيز،وأماعند المعتزلة فانه لو وجد لقام بالمتحيز لأنه ثابت فى العدم عندهم ، ويرد عليهم

الفناء فانه عرض عندهم . ولاينعكس على أصل من أثبت عرضا لافى محل كأبى الهذيل للكلام ، واماعند الحكماء: فماهية اذا وجدت فى الخارج كانت فى موضوع أى فى محل مقوم . ومعنى وجوده فى كذا وان كان يطلق على معان مختلفة أن يكون وجوده هو وجوده فى الموضوع .

المقصد الثانى : فى أقسامه عند المتكلمين . وهو اما أن يختص بالحى وهو الحياة ومايتبعها من الأدراكات وغيرها كالعلم والقدرة ، وإما أن لايختص به وهو الأكوان . والمحسوسات

واعلم أن انواع كل واحد من هذه الاقسام متناهية بحسب الوجود ، دل عليه الاستقراء ، وهل يمكن أن يوجد منه أنواع غير متناهية ؟ فمن منعه نظر الى أن كل عدد قابل للزيادة والنقصان فهو متناه ، ومن جوزه فلأنه ليس عدد أولى من عدد كما مر ، والحق هو التوقف لضعف المأخذين ، ووجهه ظاهر .

المقصد الثالث: فى اقسامه عند الحكماء، ذهب الحكماء إلى أنه منحصر فى المقولات التسع . ولم يأتوا فى الحصر بما يصلح للاعتماد عليه، وعمدتهم الاستقراء ، قالوا العرض إما أن يقبل لذاته القسمة أم لا ، والأول الكم ، وإنما قلنا لذاته ليخرج الكم بالعرض ، كالعلم بمعلومين ، والمراد بالقسمة هنا . ان يفرض فيه شىء غير شىء ، فيدخل فيه المتصل والمنفصل ، فلا يرد قول الامام الرازى أنه مختص بالمتصل، فيكون الحد غير جامع ، والثانى اما أن يقتضى النسبة لذاته ، أى يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير أولا ، والثانى الكيف ، فرسمه عرض لا يقبل القسمة . والنسبة لذاته ، فلا يرد الوحدة لأنها عدمية ، والأول النسبة واقسامه سبعة :—

الأول أين : وهو حصول الجسم فى المكان أى فى الحيز الذى يخصه ، وقد يقال لكونه فى مثل الدار أو البلد مجازا .

الثانى متى : وهو الحصول فى الزمان أو طرفه كالحروف الآنية .

الثالث الوضع : وهو هيئة تعرض للشىء بسبب نسبة اجزائه بعضها إلى

بعض ، والى الأمور الخارجة ، فالقيام والاستلقاء وضعان لاختلاف نسبة الأجزاء الى الخارج .

الرابع الملك : وهو هيئة تعرض للشيء بسبب مايحيط به ؛ وينتقل بانتقاله وبهذا يمتاز عن المكان ، سواء كان طبيعيا كالأهاب ، أولا ، ومحيطا بالكل كالثوب ، أو بالبعض كالخاتم

الخامس الأضافة : وهى النسبة المتكررة ، أى نسبة تعقل بالقياس إلى نسبة ، كالأبوة ، فأنها نسبة تعقل بالقياس إلى البنوة ، وأنها نسبة ، فأذا نسبنا المكان إلى ذات المتمكن حصل هيئة هى الأين ، واذا نسبناه الى كونه ذا مكان كان مضافا . وبهذا : يمكنك الفرق بين النسبة والمضاف ، فاعقله وتحققه فى سائر النسب ، فأنه مما قد طول فيه ، وحاصله ماقلنا

السادس أن يفعل : وهو التأثير ، كالمسخن ، مادام يسخن ، فهو اذاً غير ماهو مبدأ للسخونة ، لأنه يبقى بعد التسخين

السابع أن ينفعل : وهو التأثر ، كالمتسخن مادام يتسخن ، فهو اذا غير اسخونة لبقائها بعده ، وغير استعداده لها ؛ لثبوته قبله .

قيل : الوحدة والنقطة خارجة عنها فبطل الحصر ؛ فقالوا : لانسلم انهما عرضان ، اذلا وجود لهما ؛ وإن سلمنا : فنحن لم نحصر الأعراض فيها ، بل المقولات وهى الاجناس العالية ، فلا تردان إلا اذا اثبتم أن كلا منهما مقول على مانحته قول الجنس وتحته أجناس ، ولايندرج فيما ذكرنا ، ولم يثبت شيء منها .

واعلم أنه لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنسا لما تحته ؛ لجواز أن يكون مانحته أمورا مختلفة بالحقيقة وهو عارض لها ، ولاكونها أجناسا عالية لجواز أن يكون ماتحتها أنواعا حقيقية ، فيكون جنسا مفردا ، أو يكون اثنان منها أو أكثر داخلا تحت جنس ، فيكون جنسا متوسطا أو سافلا . ولا الحصر ، لجواز مقولة أخرى . وقد احتج ابن سينا على الحصر بما خلاصته :

أنه ينقسم الى كم وكيف ونسبة كامر ، وغيرها الجوهر ، فالنسبة إما للأجزاء وهو الوضع ، أولا ، وهى إما الى كم ، فان كان قارا ، فان انتقل به فهو الملك وإلا فهو الأين ، وإن كان غير قار فهو متى ، وإما إلى نسبة فالمضاف . وإما الى كيف ولاتعقل إلا بان يكون منه غيره وهو أن يفعل ، أو هو من غيره وهو أن ينفعل ، وإما الى الجوهر وهو لايقبل النسبة لذاته ، بل لعارض . ولايخرج مما ذكرنا .

والاعتراض : إنا لانسلم أن النسبة الى الكم تكون بالأحاطة ، حتى تنحصر فى الأين والملك ، كالمماسة والمطابقة . وأيضا :فاعتبرت فى الوضع نسبة الأجزاء الى الاجزاء وألى الخارج؛ فقد جاء التركيب وأنه يوجب تكثر الاقسام .وأيضا: فبقى النسبة الى العدد ، ولابرهان على انتفائه . وأيضا : فالنسبة إلى الزمان لايتعين أن تكون متى ، فأن للحركة والجسم نسبة الى الزمان ، وليس لحصوله فيه . وأيضا : لانسلم أن النسبة الى الكيف لاتعقل الا بأنه من غيره ، أو منه غيره ، وما الدليل عليه ؟ وأيضا : فالنسبة الى الجوهر معقولة كالحصول فيه وكون الحيز حيزا له وهو غير حصوله فى الحيز ، وبالجملة فليس ضروريا ، وأنتم مطالبون بالحجة ، ولو قيل أستقرأنا الوجود فما وجدنا غير ذلك كان هـذا التقسيم ضائعاووجب الرجوع أثر ذى اثير الى الاستقراء ، وطرح مؤنة هذه المقدمات ، وإن أراد الارشاد الى كيفية الاستقراء فلا بأس ، فأن فيه تقريبا إلى الضبط ، وتبعيدا عن الخبط .

المقصد الرابع . فى إثبات العرض : لم ينكر وجوده إلا ابن كيسان ، والقائلون به اتفقوا على أنه لايقوم بنفسه،إلاشرذمة كأبى الهذيل ، فانهجوز إرادة عرضية تحدث لافى محل ، وجعل البارى تعالى مريدا بها ، والضرورة كافية لنا فى المقامين.

المقصد الخامس . فى أن العرض لا ينتقل من محل إلى محل .

فعند المتكلمين لأن الانتقال إنما يتصور فى المتحيز ، وفيه نظر .. فان ذلك هو انتقال الجوهر وأما انتقال العرض : فهو أن يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل آخر

وأما عند الحكماء فلأن تشخصه ليس لذاته ، وإلا انحصر نوعه فى شخصه ، ولا لما يحل فيه ، وإلا دار ، ولا لمنفصل ، لأن نسبته الى الكل سواء ، فهو لمحله ، فالحاصل فى المحل الثانى هوية أخرى ، والانتقال لا يتصور إلا مع بقاء الهوية ، وفيه نظر .. لجواز أن يكون تشخصه بهويته الخاصة ، ولا يلزم انحصار النوع فى الشخص ، وربما يقال العرض يحتاج إلى المحل . فاما أن يحتاج العرض المعين الى محل معين فلا يفارقه ، أو غير معين ولا وجود له ، فيلزم أن لا يوجد العرض ، وفيه نظر .. إذ قد يحتاج الى محل بلا شرط التعين ، وأنه أعم من المعين ، فيوجد لا بشرط عدم التعين ، إذ لا يلزم من عدم اعتبار التعين اعتبار عدم التعين فيه كما قد علمته . وأيضا : فهو وارد فى الجسم بالنسبة الى الحيز ، فان قيل : هذا انكار للحس فأن رائحة التفاح تنتقل منه إلى ما يجاوره ، والحرارة تنتقل من النار الى ما يماسها . فالجواب . أن الحاصل فى المحل الثانى شخص آخر يحدثه الفاعل المختار ، أو يفيض من العقل الفعال لاستعداد يحصل له من المجاورة .

المقصد السادس . لا يجوز قيام العرض بالعرض عند أكثر العقلاء خلافا للفلاسفة : لنا وجوه : —

الوجه الأول . أن قيام الصفة معناه تحيز الصفة تبعا لتحيز الموصوف ، وهذا لا يتصور إلا فى المتحيز ، والعرض ليس بمتحيز ، فلا يقوم به غيره

الوجه الثانى . العرض المقوم به إن قام بعرض آخر عاد الكلام فيه وتسلسل ، وإلا فجميع تلك الأعراض لا فى محل . وقد عرفت بطلانه ، وإن انتهت الى الجوهر فالكل قائم به وهما ضعيفان .

أما الأول .. فلأنا لانسلم أن القيام هو التحيز تبعا ، بل هو الاختصاص الناعت، ويحققه أمران : —

الأول : أن التحيز صفة للجوهر قائم به وليس تبعا لتحيزه ، وإلا كان الشيء مشروطا بنفسه أو تسلسل .

الثانى : أوصاف البارى تعالى قائمة به كما سنبينه من غير شائبة تحيز .

وأما الثانى .. فلأنه لاينفى أن يقوم عرض بعرض،وذلك بآخر مترتبة الى أن ينتهى إلى الجوهر ، وهو محل النزاع

احتج الفلاسفة : بأن السرعةوالبطء قائمان بالحركة ، فانها توصف بهما دون الجسم ، والجواب . أنه لايصح لاعلى مذهبنا ، فأنهما ليسا عرضين ، بل للسكنات المتخللة ، وقلتهاوكثرتها .ولا على مذهبهم لجواز أن تكون طبقات الحركات أنواعا مختلفة بالحقيقة ،وليس ثمة الا الحركة المخصوصة ، وأماالسرعة والبطء فمن الأمور النسبية ، ولذلك فأنها سريعة بالنسبة الىحركة ، وبطيئة بالنسبةالى أخرى ، وأما الخشونة والملاسة ، فان سلم انهما كيفيتان ، ففيامهما بالجسم لابالسطح .

المقصد السابع : ذهب الشيخ الأشعرى ومتبعوه إلى أن العرض لايبقى زمانين ، فالأعراض جملتها على التقضى والتجدد ، وتخصيص كل بوقته للقادر المختار ، ووافقهم النظام والكعبي ، وقالت الفلاسفة ببقاء الأعراض ، قالوا ومالايبقى يختص امكانه بوقته لاقبلولا بعد . احتجالا صحاب بوجوه :—

الأول : أنها لو بقيت لكانت باقية ، والبقاء عرض ، فيلزم قيام العرض بالعرض ، قلنا : لانسلم أن البقاء عرض .

الثانى : يجوز خلق مثله فى محله فى الحالة الثانية اجماعا ، فلو بقى اجتمع المثلان . قلنا : يخلقه فيه بأن يعدم الأول ،ويلزمكم فى الجوهر

الثالث : وهو العمدة أنها لو بقيت امتنع زوالها ، واللازم باطل بالاجماع وشهادة الحس ، بيان الملازمة .. أنه لوزال ، فاما بنفسه ، وإما بغيره ، والغير

إما أمر وجودى يوجب عدمه لذاته وهو طرو الضد ، أو لايوجبه لذاته وهو المعدم بالاختيار ؛ وإما عدمى وهو زوال الشرط ، والاقسام باطلة ،

أما زواله بنفسه : فلأن ذاته لوكانت مقتضية لعدمه ، لوجب أن لايوجد ابتداء ، وأما زواله بطرو ضده : فلأن حدوث الضد مشروط بانتفائه ، فان المحل مالم يخل عن ضد لم يمكن اتصافه بضد ، فلو كان انتفاؤه معللا بطريانه لزم الدور . أونقول : لماكان التضاد من الطرفين ، فليس الطارى بأزالة الباقى أولى من العكس ، بل الدفع أهون من الرفع .

وأما زواله بمعدم مختار ، فلأن الفاعل بالاختيار لابد له من أثر ، والعدم نفى محض لايصلح أثرا . أو نقول : ماأثره عدم فلا أثر له ، فليس فاعلا .

وأما زواله بزوال شرط : فلأن ذلك الشرط إن كان عرضا تسلسل ، وان كان جوهرا والجوهر مشروط بالعرض لزم الدور ، والاعتراض عليه : أنه يزول بنفسه ، قولك فلا يوجد ، ممنوع ، لجواز أن يوجب العدم فى الزمان الثالث أو الرابع خاصة ، ثم هذا وارد عليكم فى الزمان الثانى بعينه ، فما هو جوابكم فهو جوابنا ، وأيضا قد يزول بضد ، قولك حدوثه مشروط بزواله ، قلنا : إن أوجبت فى الشرط تقدمه منعنا ، وإلا لم يمتنع التعاكس ، كما أن دخول كل جزء من الحلقة فى حيز الآخر مشروط بخروج الآخر عنه وبالعكس ، وبالجملة .. فهما معافى الزمان ، إذ العلية تقدم فى العقل ، فقد يكون طريانه علة مع كونهما معا فى الزمان كالعلة والمعلول ، وأيضا : فقد يزول لأن الفاعل الذى فعله لايفعله ، لا لأنه يفعل عدمه ، وذلك لايحتاج إلى أثر للفاعل ، وأيضا : لانسلم أن العدم لايصلح أثرا ؛ نعم ذلك فى العدم المستمر ، وأما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل ، وما الدليل على امتناعه ؟ وأيضا : فقد يزول بزوال شرط ، قولك هو الجوهر ، قلنا : ممنوع ، ولم لايجوز أن يكون أعراضا لاتبقى على التبادل إلى أن تنتهى الى مالا بدل عنه وعنده يزول ؟

واعلم أن النظام طرد هذا الدليل الثالث الذى هو العمدة فى الاجسام فقال: والاجسام أيضا غير باقية ، بل تتجدد حالا فحالا ، ومنه يعلم أنه يرد الاجسام نقضا عليه ، وقد يجاب عنه : بأنه قد يزول لعرض يقوم به كالفناء عند المعتزلة ، أولا يخلقه الله فيه عندنا ، والجواب : إن جوزتم ذلك فليجز مثله فى العرض ، إلا أن تعود إلى أن العرض لايقوم به عرض ، والكرامية احتجوا به على أن العالم لايعدم ، إذ قد بينا استلزام البقاء لامتناع الزوال ، وبقاء الأجسام ضرورى ، وسيأتيك زيادة بحث عن هذا الموضع . ثم للقائلين ببقاء الأعراض طرق :—

الأول : المشاهدة ، قلنا : لادلالة لها كالماء الدافق من الأنبوب يرى مستمرا وهو أمثال تتوارد .

الثانى : فليجز مثله فى الأجسام ، قلنا : تمثيل بلا جامع ، وليس حكمنا ببقاء الأجسام بمشاهدة استمرارها ، بل بالضرورة ، وبأنه لولاه لم يتصور الموت والحياة .

الثالث : العرض يجوز إعادته ، وهو وجوده فى الوقت الثانى ، واذا جاز مع تخلل العدم فبدونه أولى ، قلنا : الشيخ منع اعادة العرض ، وإن سلم : فقياس بلا جامع ، ودعوى الأولوية دعوى بلا دليل ، بل ذلك عندنا جائز وهذا ممتنع .

المقصد الثامن : العرض لايقوم بمحلين ضرورة ، ولذلك نجزم بأن السواد القائم بهذا المحل غير القائم بالمحل الآخر ، ولافرق بينه وبين جزمنا بأن الجسم لايوجد فى مكانين ، ويؤيده أن العرض إنما يتعين بمحله ، فان الشىء اذا علم بلميته اطمأن اليه النفس أكثر ولم نجد له مخالفا ، إلا أن قدماء المتكلمين جوزوا قيام نحو الجوار والقرب من الاضافات المتشابهة بالطرفين ،

والحق أنهما مثلان ، فقرب هذا من ذاك مخالف بالشخص لقرب ذاك من هذا وان شاركه فى الحقيقة ، ويوضحه المتخالفان ، ويلزمهم قيامه بأكثر من أمرين . وقال أبو هاشم : التأليف عرض ، وأنه يقوم بجوهرين لاأكثر ، أما الأول

فلأن من الجسم مايصعب انفكاكه، وليس ذلك إلا لتأليف يوجب ذلك ، ولا يتصور فى العدم المحض ، فهو صفة ثبوتية ، ولايقوم بكل واحد من الجزئين ضرورة ، فهو قائم بهما وهو المطلوب . وجوابه : منع أن عسر الانفكاك للتأليف بل للفاعل المختار . وأما الثانى .. فلأنه لو قام التأليف بثلاثة أجزاء مثلا،لعدم التأليف بعدم جزء واحد من الثلاثة ، والتالى باطل ، لأن الجزئين الباقيين بينهما تأليف قطعا . وجوابه . . أن التأليف الذى بين الجزئين غير الذى بين الثلاثة وان ماثله ، والمنفى هو الثانى .

المرصد الثانى فى الكم وفيه مقاصد

المقصد الأول : الكم له خواص ثلاث :ـ

الأولى : أنه يقبل القسمة ، والقسمة تطلق على الوهمية ، وهى فرض شىء غير شىء ، وعلى الفعلية ، وهى الفصل والفك ، والأول من خواص الكم وعروضه للجسم ولسائر الأعراض بواسطة اقتران الكمية بها ، والثانى لايقبله الكم ، فان القابل يبقى مع المقبول ، وعند الفك لايبقى الكم الاول بعينه ؛ بل يزول ويحصل كمان آخران . نعم الكم يعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية كما يعد الحركة إلى الحيز للسكون فيه وان كان لايمكن اجتماعهما . والمعد لايجب اجتماعه مع الأثر

الثانية : وجود عاد فيه يعده ؛ إما بالفعل كما فى العدد ، وإما بالتوهم كما فى المقدار؛ كايعد الأشل بالأذرع . ومعنى العد : أنك إذا أسقطت منه أمثاله فنى

الثالثة : المساواة ومقابلاها أعنى الزيادة والنقصان ؛ وهو فرع الخاصة الأولى لأنه اذا فرض أجزاء فاما أن يوجد بأزاء كل جزء جزء أو أكثر أو أقل

قال الامام الرازى : لايمكن تعريف الكم بالمساواة والمفاوتة،لأن المساواة اتحاد فى الكم فيلزم الدور ، ولا بقبول القسمة ، لأنه يختص بالمتصل منه ،

كأنه أخذ القسمة الانفكاكية ، بل بوجود العاد

المقصد الثانى : فى أقسامه ، فان كان بين أجزائه حد مشترك فهو المتصل فان أى جزء من الخط فرض فهو نهاية لجزء ، وبداية لجزء باعتبار ، ونهاية للجزئين باعتبار ، بحسب مايبتدأ منه فرضا ، والا فالمنفصل كالعدد ، فانك ان أشرت من العشرة الى السادس مثلا انتهى اليه الستة ، وابتداء الاربعة الباقية من السابع لامنه ، فلم يكن ثمة أمر مشترك بينهما ، والمتصل إما غير قار وهو الزمان ، فالآن مشترك بين الماضى والمستقبل ، وإما قار الذات وهو المقدار ، فان انقسم فى الجهات الثلاث فجسم ، أو فى جهتين فسطح ، أو فى جهة واحدة فخط . والمنفصل هو العدد لاغير ، لأنه لابد أن ينتهى الى وحدات ، والوحدة ان كانت نفس ذاتها فهو الكثرة . وان كانت عارضة لها فهى كم بالعرض ، والكلام فى الكم بالذات

المقصد الثالث : الأبعاد الثلاثة الجسمية تسمى الطول والعرض والعمق ، وأنها تطلق على معان أخر ، فلابد من الاشارة اليها ليحصل الأمن من الغلط الواقع بحسب اشتراك اللفظ وليتصور حقائقها ، أما الطول فيقال للامتداد مطلقا ، وللامتداد المفروض أولا ؛ ولأطول الامتدادين المتقاطعين فى السطح ، وأما العرض فيقال للسطح ، وللامتداد المفروض ثانيا ؛ وللامتداد الأقصر ، وأما العمق فيقال للامتداد الثالث ، وللثخن وهو حشو مابين السطوح ، وللثخن النازل ، ويسمى حينئذ الثخن الصاعد سمكا ، وبهذا الاعتبار يقال عمق البئر وسمك المنارة ، ولمعان أخر ، مثل مايقال الطول للامتداد الآخذ من مركز العالم الى محيطه ، ومن رأس الانسان الى قدمه ، ومن رأس ذوات الأربع إلى مؤخرها ، والعرض للآخذ من يمين الانسان أو ذوات الاربع الى شماله ، والعمق للآخذ من صدر الانسان الى ظهره ، ومن ظهر ذوات الأربع الى الأرض .

واعلم أن هذه المعانى منها ماهى كميات صرفة كالطول بمعنى الامتداد ،

ومنها ماهى كميات مع اضافة كالمفروض ثانيا ، وقـد يعتبر معه اضافة ثالثة كالأطول ، أو رابعة كالأطول بالنسبة الى الغير

المقصد الرابع : الكم إما بالذات وهو ماذكرناه ، وإما بالعرض وهو أقسام:

الأول : محل الكم كالجسم

الثانى : الحال فى الكم كالضوء القائم بالسطح

الثالث : الحال فى محل الكم كالسواد فانه مع الكم محلهما الجسم

الرابع : متعلق الكم كما يقال هذه القوة متناهية أو غير متناهية باعتبار أثرها فما وصفناه بخواص الكم مما ليس كما بالذات فلأحد هذه الوجوه

واعلم أنه قد يجتمع فى بعض الأمور وجهان من هذه الأربعة كما فى الحركة فانها منطبقة على المسافة ؛ فيعرضها التفاوت بالقلة والكثرة ، ومنطبقة على الزمان ؛ فيعرضها التفاوت بالسرعة والبطء ، وتقوم بالجسم المتحرك فتتجزى بتجزيه ، والكم المنفصل قد يعرض للمتصل ، كما اذا قسمنا الازمان بالساعات أو الأشل بالاذرع ، وقد يكون الشىء كما بالذات وبالعرض كالزمان ، فانه كم بالذات ومنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة

المقصد الخامس : إن المتكلمين أنكروا العدد خلافا للحكماء، لمكين :—

أحدهما : أنه مركب من الوحدات ، والوحدة ليست وجودية ، وعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة ، بيان أن الوحدة لاتوجد أمران :—

الأول : لو وجدت فلها وحدة ولزم التسلسل . قالوا : وحدة الوحدة نفس الوحدة وقد مر .

الثانى : أن الواحد قد يقبل القسمة كالجسم ، وانقسام المحل يوجب انقسام ماحل فيه ؛ لأنه إن كان فى جزء منه كان هو الواحد دون الكل ، وإن لم يكن فى شىء من أجزائه لم يكن بالضرورة صفة له ، وإن كان فى كل جزء فاما بالتمام فيقوم الواحد بالكثير ، أولا بالتمام ، فيكون جزء منه قائما بجزء وجزء بآخر وهو

المراد بالانقسام ، وقول من قال هذا إنما يصح فيما يكون الحلول حلول السريان لا طائل له ؛ لأنا برهنا على أن كل جزء من المحل متصف بجزء منها ، ولا معنى للسريان إلا ذلك ؛ فاذا كانت الوحدة وجودية لزم انقسامها ، وأنه ضروري البطلان

وثانيهما : أن يدل ابتداء على أن الكثرة عدمية ، وإلا فان قامت بالكثير فاما من حيث هو كثير فيلزم قيام الواحد بالكثير ، أو من حيث عرض له أمر صار به واحدا فننقل الكلام إليه ، ويلزم التسلسل .

واعلم أن الواحد كما علمته يقال بالتشكيك على معان كالواحد بالاتصال والاجتماع ، ووحدته أمر وجودي بالضرورة ، وكونه لا ينقسم ؛ إذ ليس له كم يفرض فيه شيء غير شيء ، وأنه اعتباري ، والكثرة ليست إلا مجموع الوحدات فهي تتبعها في الوجود ، وأما أن واحدا يقوم بالمجموع ؛ فان تخيل كان اعتباريا ؛ ضرورة أن الاثنين لا يقوم بهما أمر واحد بالهوية ، وإن شئت فاستبصر بموجود في الخارج ومعدوم فيه ، أو بشخص في المشرق وآخر في المغرب ، فأنهما اثنان ، وبعلم بالضرورة أنه لم يقم بهما معنى واحد ؛ بل ذلك مجرد فرض واعتبار .

المقصد السادس : أنهم أنكروا المقدار بناء على أن تركب الجسم من الجزء الذي لا يتجزى ، فانه لا اتصال بين الاجزاء عندهم ؛ فكيف يسلم أن ثمة اتصالا وأن الأجزاء بينها حد مشترك ؛ والتفاوت راجع إلى قلة الأجزاء وكثرتها ؛ والقسمة معناها فرض جوهر دون جوهر ، ولا عاد له غير الأجزاء ؛ اللهم إلا بالوهم ، وحكمه مردود ، واحتج الحكماء في إثباته بوجهين :—

الأول : أن الجسم الواحد تتوارد عليه مقادير مختلفة ؛ فتارة يجعل طوله شبرا وعرضه ذراعا ؛ وتارة بالعكس ، وتارة مدورا ، وتارة مكعبا . لا يقال لا يتغير المقدار ؛ إذ المساحة واحدة ؛ لأنا نقول . المساحة واحدة بالقوة ؛ أي مضروب إحدهما كمضروب الآخر ، وأما بالفعل فالاختلاف ظاهر ، وأيضا فالماآن إذا اتصلا فقد بطل السطح الذي كان لهما وحدث سطح آخر ، والشيء

إذا قطع حصل فيه سطحان بعد العدم ، وكل ذلك يعطى الوجود والتبدل ، وبه تبين أنه لا يكون نفس الأجزاء. والجواب: أنه فرع نفى الجزء الذى لا يتجزى، وأما من قال به ؛ فانه لا يسلم حدوث شىء لم يكن وعدم شىء كان ؛ بل ما كان من الأجزاء فى الطول انتقل إلى العرض وبالعكس .

الثانى : الجسم يتخلخل ويتكاثف ، وجوهريته باقية ، والمتغير القابل للصغر والكبر زائد ، ووجودى ضرورة . والجواب : منعه ؛ فانه أيضا فرع الهيولى وقبولها للمقادير المختلفة وإثباتها فرع نفى الجزء .

المقصد السابع : أنهم أنكروا الزمان لوجهين : —

الأول : أن الزمان أمسه مقدم على يومه ؛ وليس تقدما بالعلية والذات ، والشرف والرتبة ، فهو بالزمان لانحصاره عندكم ؛ فيكون للزمان زمان ، والكلام فى ذلك الزمان ، ويلزم التسلسل وأنه محال ، ومع ذلك فمجموع الأزمنة يكون أمسها مقدما على يومها بالزمان ، فزمان المجموع ظرف له فيكون داخلا فى المجموع ، وإلا لم يكن المجموع مجموعا ، وخارجا عن المجموع ؛ لأن ظرف الشىء لا يكون جزءه وأنه محال . وأجيب بأن تقدم اجزاء الزمان ليس بزمان آخر ، فالتقدم عارض لها بالذات ولغيرها بواسطتها ، إذ لا يكون كل تقدم لتقدم آخر ؛ وإلا تسلسل ، فلا بد من الانتهاء الى ماتقدمه بالذات، وهو الذي نسميه الزمان:

الثانى : الزمان الحاضر موجود ، وإلا لم يكن الزمان موجودا؛ لأنه منحصر فى الحاضر والماضى والمستقبل ، والماضى ما كان حاضرا ، والمستقبل ماسيصير حاضرا : وإذا كان لا حاضر فلا ماضى ولا مستقبل ؛ فلا وجود للزمان ؛ وهو خلاف المفروض ؛ وأنه غير منقسم ؛ وإلا فأجزاؤه إما معا فيلزم اجتماع اجزاء الزمان ، والضرورة قاضية ببطلانه ؛ وإما مترتبة فلا يكون الحاضر كله حاضرا ؛ وإذا كان الزمان غير منقسم فكذا الكلام فى الجزء الثانى والثالث ،

إذ مامن جزء إلا وهو حاضر حيناما ، فيتركب من آنات متتالية ؛ والمفروض أنه موجود ، فتكون الحركة مركبة من أجزاء لاتتجزى ، لأنه من عوارضها وينطبق عليها ، وكذلك الجسم لأنها من عوارضه ، وأنتم لاتقولون به ، أو نبطله بدليله . أجاب عنه ابن سينا : لم قلتم إنه لو وجد فاما فى الآن أو فى الماضى أو فى المستقبل ، فان كلا منها أخص من الموجود المطلق ، ولايلزم من كذب الأخص كذب الأعم ، وهو مشكل ؛ لأن وجود الشىء مع أنه لايوجد فى الحال ولافى الماضى ولا فى المستقبل متعذر ، وقد ناقض نفسه حيث قال : جميع الحركات الماضية لاتوجد ، وإلا ففى الماضى أو الحال أو المستقبل والكل باطل . قوله . لايلزم من كذب الأخص كذب الأعم : قلنا : إذا انحصر الأعم فى عدة أمور كل منها أخص ولم يوجد شىء منها لم يوجد الأعم قطعا ، فان العام لاوجود له إلافى ضمن الخاص . والامام الرازى نقضه بالحركة نفسها ، إذ الدليل قائم فيها ، ووجودها ضرورى . والجواب : أن الحركة تطلق بمعنى القطع ولاوجود لها ، وبمعنى الحصول فى الوسط مستمرة من أول المسافة إلى آخرها ، ولايمكن أن يقال مثل ذلك فى الزمان ، فان زمان الطوفان لايوجد الآن ضرورة .

احتج الحكماء بوجهين :ـ

الأول : أنا نفرض حركة فى مسافة على مقدار من السرعة ، وأخرى مثلها فى السرعة ، فان ابتدأتا معا قطعتا المسافة معا ، وإن ابتدأت إحداهما قبل وانقطعتا معا ، أو انقطعت إحداهما قبل وابتدأتا معا قطعت أقل ؛ وإن اختلفتا فى السرعة والبطء واتحدتا فى الأخذ والقطع ، قطعت الحركة السريعة أكثر ، فاذا : هذه امكانات تقبل التفاوت بحيث يكون امكان جزء لامكان ، وماكان قابلا للزيادة والنقصان فهو موجود .

وتلخيصه : أن الحركة باحتمالها تفاوت ، ليس بالمسافة لحصوله مع اتحاد المسافة وانتفائه مع تفاوت المسافة ، وليس عائدا إلى السرعة والبطء لاتحاده مع الاختلاف فى السرعة

والبطء . ولاختلافه مع الاتحاد فى السرعة والبطء ، ففى الحركة شىء يقبل التفاوت ، ولابد من الانتهاء إلى مايقبله لذاته وهو الكم . والجواب : أن الحركة من أول المسافة إلى آخرها لاتوجد انفاقا إلا بحسب الوهم ؛ فهذه الامكانات وهمية ، ولأنها تنفرض فى الاعدام ، فان مابين يوم الطوفان ومحمد ﷺ أكثر مما بين بعثة موسى وبعثة محمد عليهما السلام .

الثانى : ان الأب مقدم على الابن ضرورة ، وليس ذلك التقدم نفس الأب ، لأن التقدم أمر اضافى دون جوهر الأب ، ولأن جوهر الأب قد يكون معه ، وقبل لايكون مع ، ولا هو باعتبار عدم الابن معه ، لأنه يعتبر مع العدم اللاحق ، ولا تقدم . وبالجملة : فالقبلية والبعدية مما يختلف به العدم المعتبر معه ؛ فلا تكون نفس العدم ، وقد يعبر عنه بأن العدم قبل كالعدم بعد ، وليس قبل كبعد .

وتلخيصه : أنهنا شىء لايمكن أن يصير قبله بعد ، ولا بعده قبل ، وأما هذه الأشياء فيمكن فيها ذلك ؛ لأنا لو فرضنا جوهر الاب من حيث هو جوهر لايمتنع أن يوجد قبل ذلك ولا بعده ، فهذه إنما يلحقها التقدم والتأخر بسبب ذلك الأمر . فكان الاب متقدما لكونه فى زمان متقدم ، والابن متأخرا لكونه فى زمان متأخر ولولم يلاحظ ذلك . بل اعتبر الذاتان من حيث مفهومهما لم يكن ثمة تقدم ولا تأخر ، فذلك الامر هو الذى نسميه بالزمان . والجواب عن الثانى : أن ذلك اعتبار عقلى ، فان عدم الحادث مقدم على وجوده قطعا ، وما يعرض للعدم ويكون صفة له لايكون أمرا موجودا محققا فى الخارج

المقصد الثامن : فى حقيقة الزمان وفيه مذاهب : —

أحدها : قال بعض قدماء الفلاسفة أنه جوهر مجرد لايقبل العدم لذاته إذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لايجامع فيها البعد القبل ، وذلك هو البعدية بالزمان ، فمع عدم الزمان زمان ، هذا خلف . وجوابه من وجوه:

الاول : أن هذا ينفي انتفاء الزمان ولا ينفي عدمه ابتداء ، لانه لايصدق لو عدم أصلا ورأسا لكان عدمه بعد وجوده ، والعدم بعد الوجود أخص من العدم ، فلا يوجب امتناعه امتناعه

الثانى : النقض بتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض ، فانه ليس بالزمان لما قلنا ، فجاز أن يكون تقدم وجوده على عدمه كذلك

الثالث : أن حكمكم بأن عدمه بعد وجوده بالزمان انما يصح أن لو كان العدم معروضا للتأخر وأنه محال ، فانه أمر موجود ، إذ لولاه لم يمكن اثبات الزمان ، ومالا ثبوت له بوجه ما فانه نفى محض وعدم صرف ، كيف يعرض له التقدم والتأخر ، اللهم الا بحسب الفرض الذهنى

وثانيها : أنه الفلك الأعظم لأنه محيط بالكل ، وهو استدلال بموجبتين من الشكل الثانى

وثالثها : أنه حركة الفلك الأعظم لأنها غير قارة ، وهو من جنس ماقبله

ورابعها : ماذهب اليه أرسطو من أنه مقدار حركة الفلك الأعظم . واحتج بأنه متفاوت ، فهو كم ؛ وقد ثبت امتناع الجزء الذى لايتجزى فلايكون مركبا من آنات متتالية ؛ بل كما متصلا ؛ فهو مقدار ؛ وليس مقدارا لأمر قار ؛ والا كان قارا ؛ فهو لهيئة غير قارة وهى الحركة ، ويمتنع انقطاعها للدليل الذى أثبت به المذهب الاول بعينه ؛ فيكون الزمان مقدارا لحركة مستديرة ؛ لأن الحركة المستقيمة تنقطع لتناهى الأبعاد ؛ ووجوب سكون بين كل حركتين ؛ وهى الحركة الفلكية يقدر بكل الحركات فيكون مقدارا لأسرعها ؛ لأن الأكبر يقدر بالأصغر ولايعكس ؛ فيقال هذا الفرسخ كذا رمحا ، وهذا الرمح كذا ذراعا وهذا الذراع كذا أصبعا فان الاصغر يعد الأكبر ؛ والأكبر لايعد الاصغر ؛ وقد علمت ان أسرع الحركات هى الحركة اليومية ؛ فالزمان مقدار الحركة اليومية وهو المطلوب ؛ والاعتراض عليه أنه مبنى على أمور كلها ممنوعة .

الأول .. كل قابل للتفاوت كم ؛ وإنما يصح أن لو بين أنه قابل للتفاوت لذاته

الثانى .. امتناع الجزء الذى لا يتجزى.

الثالث .. امتناع عدمه . والدليل قد عرفت مافيه

الرابع .. أن بين كل حركتين سكونا

الخامس .. أن له محلا إما لوجوده أو لعرضيته ولم يثبتا ؛ ويبطله وجهان:

الاول : لو وجد لكان مقدارا للموجود المطلق ؛ والتالى باطل. أما الملازمة فلأنا كما نعلم أن من الحركات ماهو موجود ؛ ومنها ما كان موجودا ومنها ماسيوجد . نعلم أن الله تعالى موجود ؛ وكان موجودا ؛ وسيوجد ؛ ولو جاز أنكار أحدها جاز إنكار الآخر . وأما بطلان اللازم، فلأنه أما غير قار فلا ينطبق على القار ؛ أو قار فلا ينطبق على غير القار ؛ فان قيل .. نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ؛ والى الثابت الدهر ، ونسبة الثابت الى الثابت السرمد . قلنا .. قعقعة ماتحتها طائل .

الثانى : أن الحركة تقال للكون فى الوسط . وهو أمر مستمر من المبدأ إلى المنتهى ، ولو كان الزمان مقداره كان ثابتا ، وللممتدة من المبدأ إلى المنتهى ، ولا وجود لها فى الخارج اتفاقا . فلو كان مقدارها لم يوجد

وخامسها : مذهب الأشاعرة أنه متجدد يقدر به متجدد ، وقد يتعاكس بحسب ماهو متصور للمخاطب ، فاذا قيل : متى جاء زيد ؟ يقال : عند طلوع الشمس ، إن كان مستحضرا لطلوع الشمس ، ثم إذا قال غيره: متى طلع الشمس؟ يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا لمجىء زيد . ولذلك اختلف بالنسبة إلى الأقوام . فيقول القارى : لآتينك قبل أن تقرأ أم الكتاب ، والحرة: لبث فلان عندى قدر ماتغزل كبة ، والصبي : ينطبخ البيض إذا عددت ثلثمائة ، والتركى : بقدر ماينطبخ مرجل لحما ، وعلى هذا كل بحسب ماهو مقدر عنده بقدر غيره .

المقصد التاسع فى المكان : وهو موجود ضرورة أنه مشار اليه بهنا وهناك ، وأنه ينتقل منه الجسم وإليه ، وأنه مقدر له نصف وثلث ، وأنه متفاوت فيه زيادة ونقصان ، ولا يتصور شىء منها للعدم المحض ، وشكك عليه: بأنه لو وجد فاما متحيز فله مكان وتتسلسل ، أو حال فى المتحيز، فأما الجسم الذى فيه فيكون المكان فى الجسم لا الجسم فى المكان ، وأيضا: فينتقل بانتقاله ، وأما جسم غيره، إما بالمداخلة فيلزم تداخل الجسمين ، واما بالمماسة ؛ ولكل جسم مكان بالضرورة ؛ فيلزم التسلسل ؛ وعد تناهى الاجسام ، وسنبطله . وإما لامتحيز ولاحال فيه ، فلا إشارة اليه . وأنه باطل بالضرورة ، وأيضا : فلا يمكن حصول الجسم فيه . والجواب . أن وجوده ضرورى ، وماذكرتم تشكيك فى البديهى ، وأنه سفسطة لاتستحق الجواب ، وسيعلم فى جواب الشكوك الواردة على المذاهب حله . ثم أنه خارج عن المتمكن ؛ وإلا انتقل بانتقاله ضرورة امتناع انفكاك الكل عن الجزء .

قال بعض قدماء الحكماء : انه هو الهيولى ، فانه يقبل تعاقب الأجسام ولايخفى أن حاصله : المكان يقبل تعاقب الأجسام ، والهيولى تقبل تعاقب الأجسام ، فهوهو ، وقد عرفت بطلانه ، وأنه لاينتج الموجبتان فى الشكل الثانى وهذا المذهب ينسب الى افلاطون . ولعله اطلق الهيولى عليه باشتراك اللفظ .

وقال بعضهم : إنه الصورة ، لأن المكان هو المحدد للشىء الحاوى، له بالذات والصورة كذلك ، وهو من النمط الأول ؛ إلا أن يزاد عليه، والمحدد الحاوى بالذات لايتعدد . ويبطل بأن الذاتين قد يشتركان فى لازم . ثم الجسم منطبق على مكانه مالىء له ، والمكان محيط به مملوء منه ، ولايتصور ذلك إلا بالملاقاة ، إما بالتمام، وتسمى المداخلة ؛ فيكون هو البعد الذى ينفذ فيه الجسم ، وإما لا بالتمام، بل بالأطراف ، وتسمى المماسة ؛ فيكون هو السطح الباطن للحاوى، المماس

للظاهر من المحوى ، فاذا المكان إما البعد وإماسطح الحاوى ، فاذابطل احدهما تعين الثانى ، والبعد إما موجود أو مفروض . فهذه ثلاثة احتمالات .

الاحتمال الأول : أنه السطح الباطن من الحاوى، المماس للسطح الظاهر من المحوى ، وهو مذهب ارسطاطاليس ، وعليه المتأخرون من الحكماء؛ كابن سينا والفارابى ؛ وإلا لكان هو البعد لما مر ؛ وأنه محال .. أما المفروض فلما مر أنه موجود ، وأما الموجود فلوجهين :—

الأول : أن البعد إما أن يقبل لذاته الحركة ، أولا . والقسمان باطلان . أما الأول .. فلأنه لو قبل الحركة فمن مكان إلى مكان، فله مكان وتسلسل؛ وأنه محال . وكيف وجميع الأمكنة من حيث هى جميع يمكن انتقاله ؟ فله مكان، فذلك المكان داخل فى الأمكنة لأنه أحدها ، وخارج عنها لأنه ظرف لها . هذا خلف وأما الثانى .. فلأن البعد إذا لم يقبل الحركة فالجسم لا يقبلها ؛ لما فيه من البعد ؛ فان حركة الجسم مستلزمة لحركة البعد ، فامتناع حركة البعد مستلزم لامتناع حركة الجسم ، واللازم باطل ، فكذ الملزوم .

الثانى : لو كان المكان هو البعد ، وللجسم بعد حال فيه، فاذا حصل الجسم فى المكان نفذ بعد الجسم فى البعد الذى هو المكان، فيجتمع فى الجسم بعد ان وأنه محال بالضرورة . ولو جاز لجاز تداخل العالم فى حيز خردلة . وأيضا : فانه حكم ثبت للمتحيز بذاته وهو البعد، دون المادة . وأيضا: فأنه يرفع الأمان عن الوحدة الشخصية ، فانه يجوز كون هذا الزراع ذراعين . وأيضا: فانه يلزم اجتماع المثلين وقد ابطلناه . والجواب:

عن الوجه الأول : أنا نختار أن البعد لا يقبل الحركة . قوله : فلا يقبلها الجسم لما فيه من البعد . قلنا : ممنوع ؛ إذ البعد الذى فى الجسم قائم بالمادة ، والذى فيه الجسم قائم بنفسه ؛ وأنهما مختلفان بالحقيقة . ومايقال:

من أن البعد قد اقتضى القيام بالمحل ، وإلا لاستغنى عنه فلا يحل فيه ، وأنه يقتضى أن يكون كل بعد كذلك بناء على تماثل الأبعاد .

وعن الثانى : أنا لانسلم اجتماع البعدين فى جسم ، بل بعد هو فى الجسم يلازمه ، وبعد فيه الجسم يفارقه ، وامتناع ذلك ممنوع ؛ للتخالف فى الحقيقة وان اشتركا فى كونهما بعدا ، ومنه يعلم أنه لايلزم جواز كون الذراع ذراعين، فأنه عبارة عن البعد الحال ، ولايلزم اجتماع المثلين . وبالجملة .. فالأدلة فرع تماثل البعدين ، ولايقول به عاقل .

فروع :-

الأول : المكان قد يكون سطحا واحدا؛كالطيرفى الهواء، أوأكثر؛ كالحجر الموضوع على الأرض ؛ فانه أرض وهواء .

الثانى : أنه قد تتحرك السطوح كلها؛ كالسمك فى الماء الجارى ، أو بعضها كالحجر الموضوع فيه أولا .

الثالث : أنه قد يتحرك الحاوى والمحوى معا ، كالطير يطير والريح تهب ، أو الحاوى وحده ، كالطير يقف والريح تهب ، أو المحوى وحده ؛ كالطير يطير والريح تقف .

الاحتمال الثانى : أنه بعد موجود ينفذ فيه الجسم ، وهومذهب افلاطون. أما أنه موجود؛فلأنه يتقدر ، أى يقبل التقدر بالنصف والثلث والربع . ويتفاوت ؛ فأن مابين طرف الطاس أقل مما بين طرفى سور المدينة بالضرورة، ولاشىء من المعدوم بمتقدر ومتفاوت . وأما أنه هو البعد ؛ فلأنه لولم يكن البعد لكان هو السطح لما مر،وهو باطل لوجوه :-

الأول : أن لكل جسم مكانا ؛ فيلزم عدم تناهى الأجسام وسنبطله . لايقال لانسلم ؛ بل تنتهى ألى جسم لامكان له ؛ فان المحددعندنا ليس له مكان، بل وضع فقط ؛ لأنا نقول . كل جسم فهومتحيز مشار إليه بهنا وهناك ضرورة .

أليس الحكماء لما اثبتو الحيز الطبيعى قالوا نعلم بالضرورة أن كل جسم لو خلى وطبعه لكان فى حيز ؟ فما بالهم نسو ذلك وأنكروه حين الزموا به ؟ كيف وأن الحركة الوضعية انما تعرض لمجموع المحدد ؟ وأما نصفاه المتمايزان بحسب مايعرض لهما من كونهما فوق الأرض أو تحتها يستبدلان المكان ؛ ولهما نقلة ، ولو كان أجزاء المتحرك بالحركة الدورة ليس لها نقلة ؛ لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب ؛ ولا لمكانها نقلة ؛ والضرورة تبطله .

الثانى : أنه لو كان المكان هو السطح ، لزم تحرك الساكن ؛ وسكون المتحرك وأما بيان الملازمة : فهو أن الطير الواقف فى الهواء ساكن ، ويلزم حركته ؛ إذ ليس الحركة إلا استبدال المكان . ولا شك أنه مستبدل للسطوح المتواردة عليه وأن القمر متحرك ، ويلزم سكونه ؛ لأنه غير مستبدل للسطح . وقد يجاب عنه بمنع الملازمة ؛ فان الحركة تغير النسبة الى الامور الثابتة ، وهو غير حاصل فى الطير ، حاصل فى القمر . والجواب : أن تغير النسبة معلل بالحركة ، فعدمه بعدمها ، لا أنه حقيقتها .

والحق : أن الحركة عندهم حالة مستمرة من أول المسافة الى آخرها تسمى التوجه ، واستبدال المكان من لوازمها فلا يتم الدليل

الثالث : أنه لو كان السطح ، لزم أن لا يكون مساويا للمتمكن ، واللازم باطل . بيانه : أنا اذا أخذنا جسما فجعلناه مدورا ، كان مكانه مثلا ذراعا فى ذراع ، فاذا جعلناه صفحة رقيقة طولها عشرة أذرع وعرضها كذلك . كان أضعاف ذلك ، والمتمكن بحاله لم يزدد ، وزق الماء اذا صب منه كان مماسا للماء بجميع سطحه كما كان . فقد نقص المتمكن والمكان بحاله ، والجسم اذا حفرنا فيه حفرة فقد انتقص وازداد مكانه ، وهو السطح الحاوى به . واذا قلنا : ان المكان هو البعد لم يلزم شىء من هذه المحذورات الثلاثة ،

ومما يؤيد هذا المذهب : أن المكان الذى خرج عنه الحجر فملأه الهواء لم يبطل والسطح قد بطل ، وأن المكان مقصدا [illegible]

فى اثبات الجهة بأنه موجود ، فالمكان الذى بقصده الثقيل ـ وهو أن ينطبق مركزه على مركز الارض ـ موجود ولا سطح ، وكذا مايقصده الخفيف ، وهو أن ينطبق محيطه بمحيط المحدد . وأيضا: فمن المعلوم أن المتمكن مالىء لمكانه، ولا يتصور ذلك الا بأن يكون فى كل جزء جزء، والسطح ليس كذلك وأيضا: فيكون الجسم فى مكان بحجمه لا بسطحه، وربما ادعى الضرورة فى أنا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء . كان بين أطرافه بعد قطعا ، فكذا عند مافيه ماء أو هواء ، وأيضا: فما له مقعر ومحدب، نسبة سطحية الى المحيط، والمحاط واحد، فيلزم أن يكون له مكانان . والتسمية لا كلام فيها ؛ انما الكلام فى الحقيقة

الاحتمال الثالث : أنه البعد المفروض وهو الخلاء ، وحقيقته : أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان ؛ وليس بينهما مايماسهما ، وجوزه المتكلمون، ومنعه الحكماء؛ لما مر من التقدر ، وأما خارج العالم فمتفق عليه ، فالنزاع فى التسمية بالبعد، فأنه عند الحكماء عدم محض يثبته الوهم ، وعند المتكلمين بعد ،

لهم وجهان : —

الأول : أنه لا يمتنع وجود صفحة ملساء، وإلا لزم إما عدم اتصال الاجزاء، أو ذهاب الزوايا الى غير النهاية ، ولا يمتنع مماستها لمثلها ، وإلا لم يكن التماس إلا لأجزاء لا تتجزى، وأنتم لا تقولون به ، ولا يمتنع رفع أحداهما عن الأخرى دفعة ، إذ لو أرتفع بعض أحداهما دون البعض لزم الانفكاك ، وأيضا : فأى جزء أرتفع دفعة لو لم تكن صفحة ؛ كان ذلك جزأ لا يتجزى، وهو محال عندكم فاذا فرضنا ارتفاعها عنها وقع الخلاء ضرورة ، وأن الهواء إنما ينتقل اليه من الاطراف، ويمر بالأجزاء بالتدريج، ويصل بالآخرة الى الوسط ، فعند كونه على الاطراف يكون الوسط خاليا ، وهذا الزامى ، فان عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء اليه، بل قد يخلقه الله تعالى فيه دفعة ، ولا يتم هذا الالزام إلا ببيان جواز الارتفاع دفعة ، أى فى آن، والحكيم يمنعه، فأن الارتفاع حركة وكل حركة عنده

فى زمان ، وأنه منقسم إلى غير النهاية ، ففى زمان أرتفاعها يسلك الهواء من طرفها إلى الوسط .

الثانى : أنه لولا وجود الخلاء تصادمت أجسام العالم بحركة بقة ،واللازم باطل بالضرورة . بيان الشرطية : أن الجسم المتحرك ينتقل الى مكان، والفرض أنه مملوء بجسم آخر،وهو ينتقل من مكانه ، اذ لايتداخل جسمان ضرورة ، ولا ينتقل الى مكان الاول ،لأن انتقاله اليه مشروط بانتقال الأول عنه،وانتقاله عنه مشروط بانتقال هذا عن مكانه اليه،فيدور ،فهو اذا ينتقل الى مكان جسم آخر ، والكلام فيه كما فى الاول،ويتسلسل . وهذا أيضا الزامى ؛ فان عند المتكلمين قد يعدم الله الجسم الذى قدامه ، ويخلق جسما آخر فى مكانه،ولايتم هذا الالزام إلا بابطال التخلخل والتكاثف ، والاجاز أن يتخلخل ماخلفه،ويتكاثف ماقدامه ،الى غاية مايطيع لذلك بحسب قوة الحركة وضعفها . فان قيل : التخلخل والتكاثف لكثرة الخلاء وقلته ، قلنا : ممنوع : بل لأن الهيولى أمر قابل للمقدار الصغير والكبير ؛ إذ لامقدار لها فى حد نفسها ، وسيأتى ذلك . ويمكن الجواب، بمنع بطلان الدور فانه دور معية ؛ فان انتقال الجسم عن المكان ، وانتقال الآخر اليه يقع كلاهما معا،كأجزاء الحلقة التى تدور على نفسها . وبالجملة . . فان أراد بالتوقف امتناع الانفكاك ، فقد يتعاكس وليس بمحال ، وإن أراد امتناع الانفكاك بنعت التقدم،منعناه ههنا .

احتج الحكماء بوجوه :ـ

الأول : لو وجد الخلاء،فلنفرض حركة ما فى مسافة خالية.فهى فى زمان وليكن ساعة،وأخرى مثلها فى ملء ،فتكون فى زمان أكثر ، ضرورة وجود المعاوق ، ولتكن فى عشر ساعات ونفرض مثلها فى ملء آخر ، قوامه عشر قوام الاول ، فتكون فى ساعة أيضا . لأن تفاوت الزمان بحسب تفاوت المعاوق،وهو القوام ؛ فان كان المعاوق عشرا كان الزمان عشرا ؛ واذا ثبت هذه المقدمات لزم أن تكون الحركة فى الخلاء، مع أنه لامعاوق . والحركة

فى الملء الرقيق وهو معاوق، كلاهما فى ساعة، فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء، هذا خلف . والجواب : أنه مبنى على مقدمة واحدة ، وهي أن تفاوت زمانى الحركتين بحسب تفاوت المعاوقين ، وذلك انما يصح لو لم تكن الحركة لذاتها تقتضى زمانا، والا كان الزائد على ذلك القدر هو الواقع بازاء المعاوق، فيكون تفاوت ذلك القدر بحسب تفاوت المعاوقين، لا أصل الحركة ؛ ففى المثال المفروض: تكون ساعة لأصل الحركة، وتسع ساعات باراء المعاوق ، وتكون حصة القوام الرقيق عشرا منها، وهو عشر تسع ساعات، وهى تسعة أعشار ساعة، فيضاف الى ماتقتضيه الحركة لذاتها وهى ساعة فتكون حركة فى ساعة وتسعة أعشارها، فلا يلزم المساواة ،

ومن المتأخرين من أشتغل ببيان أن الحركة لا تقتضى زمانا لذاتها، وإلا لكانت أسرع الحركات ؛ ولا يتصور ؛ لأنها واقعة فى زمان، والزمان منقسم الى غير النهاية، فيكون له نصف ، ولو فرض وقوعها فيه كان الحركة أسرع منها بالضرورة ، وهذا إنما يتم لو بين أن وقوع الحركة فى جزء من ذلك الزمان ممكن وأنى له الا بحسب التوهم ؟ وأيضا : فان الكلام فى تلك الحركة المخصوصة ، لا فى مطلق الحركة

الثانى : الجسم لو حصل فى الخلاء كان اختصاصه بحيز دون آخر ترجيحا بلا مرجح، لتشابه اجزائه ، إذ اختلاف الأمثال بالمادة . والجواب : أن كل العالم لا أختصاص له بحيز، فأنه مالىء للأحياز . فان قيل : الكلام فى كل جزء، قلنا : لعل الاختصاص لتلاؤم الأجسام وتنافرها.

الثالث : أنه إذا رمى حجر إلى فوق فلولا معاوقة الملء لوصل الى السماء . والجواب : أنه إنما ينفى كون مابين السماء والأرض كله خلاء ، ولا ينفى وجود الخلاء مطلقا، لجواز أن يكون الغالب فى هذه المسافة الهواء ، وفيما بينهما خلاء كثير ، وربما احتج الحكماء على امتناع الخلاء بعلامات حسية .

الأولى : السراقات . فأنه إذا ملئت وفتح المدخل خرج الماء ، وإذا سد

وقف،وليس ذلك إلا لأنه لو خرج لزم الخلاء .

الثانية : الزراقات . فانه بقدر مايدخل الخشب فيها يخرج الماء ، ولو وجد خلاء لكان الماء ينتقل اليه بقدره،فلا يخرج عنها .

الثالثة:أرتفاع اللحم فى المحجمة بالمص ، وماهو إلا لأنه مايمص من الهواء ويخرج منها يستتبع مايملؤها قسرا ،ضرورة دفع الخلاء .

الرابعه : وكذلك الماء فى الانبوبة مع ثقله ، وماذلك إلا لأن سطح الهواء ملازم لسطح الماء .

الخامسة : إنا إذا وضعنا أنبوبة فى قارورة وسددنا راسها؛بحيث لايدخلها هواء ولا يخرج عنها . فاذا أدخلنا الأنبوبة فيها أنكسرت الى خارج ، وإذا أخرجناها عنها انكسرت الى داخل،ولولا أنها مملوءة . لم تكن كذلك.والجواب : أن شيئا منها لايفيد القطع؛ لجواز أن يكون بسبب آخر لانعرفه،فهى أمارات

وأعلم أن الأمارات إذا كثرت واجتمعت ربما أقنعت النفس وأفادتها يقينا حدسيا،لايقع به للخصم إلزام . فروع :

الأول : من قال بالخلاء،منهم من جعله بعدا ، فاذا حل فى مادة فجسم،وإلا فخلاء ، ومنهم من جعله عدما صرفا كما مر .

الثانى : منهم من جوز أن لايملاه جسم . ومنهم من لم يجوزه .

الثالث : قال ابن زكريا : فى الخلاء قوة جاذبة ، ولذلك يحتبس الماء فى السراقات ، وقال بعضهم: فيه قوة دافعة إلى فوق ، فان التخلخل يفيد خفة .

المرصد الثالث فى الكيفيات:وفيه مقدمة وفصول

المقدمة فى تعريفه وأقسامه :

أما تعريفه : فانه عرض لايقتضى القسمة واللاقسمة اقتضاء أوليا ، ولا

يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير،وهذا رسم ناقص،وهو الغاية فى الاجناس العالية ، ويجوز بالامور الوجودية والعدمية؛بشرط أن تكون أجلى ، فلايصح أن يقال : الجوهر ماليس بعرض ، والكم . ماليس بكيف ولاأين،الى آخر المقولات واحترزنا بقولنا : لايقتضى القسمة عن الكم . وبقولنا : اللاقسمة عن الوحدة والنقطة،عند من قال انهما من الاعراض . واقتضاء أولياء عن العلم بمعلوم واحد وبمعلومين . وبالاخير عن النسب

وأما أقسامه : فهى أربعة : المحسوسة ، والنفسانية ،والمختصة بالكميات ، والاستعدادات . ومأخذ الحصر هو الاستقراء . ومنهم من أراد اثباته بالترديد بين النفى والاثبات فذكر وجوها :

الاول : انه اما أن يختص بالكم أولا ، وهذا اما محسوس أولا . وهذا إما استعداد نحو الكمال أو كمال . قلنا : ولم قلتم ان الكمال هو الكيفية النفسانية ولم يثبت لغير ذوات الانفس ؟ غايته أنا لم نجده فالمآل هو الاستقراء ، فلنعول عليه أولا

الثانى :قال ابن سينا : ان فعل بالتشبيه فمحسوس ، والا ، فان تعلق بالكم فذاك ، والا،فللجسم ، إما من حيث كونه جسما طبيعيا أو نفسانيا . قلنا : لم قلت:أن المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه، وينتقض بالثقل والخفة ؟ ولم قلت ان غيرها ليس كذلك ؟ وأيضا : فقد اعترف أنه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه

الثالث . إما أن يتعلق بوجود النفس أولا ، والثانى إما أن يتعلق بالكمية أولا ، والثانى إما استعداد أو فعل : قلنا: ولم قلت أن الأخير المحسوسة ؟

الرابع : إما أن يفعل بالتشبيه أولا ، والثانى إما أن لايتعلق بالاجسام أو يتعلق،والثانى إما من حيث الكمية أو الطبيعة ، ولا يخفى مافيه ، مع أنه يضيع الكيفية المختصة بالاعداد

الفصل الاول * فى الكيفيات المحسوسه

وهى ان كانت راسخة سميت انفعاليات ، والا فانفعالات ، وانما سميت الأولى بذلك لوجهين :

الأول : أنها محسوسة،والاحساس انفعال للحاسة .

الثانى : أنها تابعة للمزاج،إمابشخصها كحلاوة العسل ، أو بنوعها كحرارة النار،فانها وان كانت ثابتة لبسيط فقد توجد فى بعض المركبات تابعة للمزاج كالعمل . ثم انهم انما سموا القسم الثانى انفعالات ،لأنها لسرعة زوالها اشبهت الانفعالات،فسميت بها تمييزا لها ، وهو يشارك القسم الاول فى سبب التسمية، لـكن حاولوا التفرقة ، فخرم اسم جنسه لما قلنا . وأنواعهـا خمسة بحسب الحواس الخمس : ـ النوع الأول الملموسات ، وفيه مقاصد :ـ

المقصد الأول : فى الحرارة وفيها مباحث :ـ

أحدها : فى حقيقتها . . قال ابن سينا : الحرارة تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات،والبرودة بالعكس . وذلك أن الحرارة فيها قوة مصعدة ، فاذا أثرت الحرارة فى جسم مركب من أجزاء مختلفة باللطافة والكثافة ينفعل اللطيف منه أسرع ، فيتبادر إلى الصعود الألطف فالألطف،دون الكثيف ، فيلزم بسببه تفريق المختلفات، ثم الأجزاء تجتمع بالطبع . فان الجنسية علة الضم ، والحرارة معدة للاجتماع، فنسب إليها ، ومن جعل هذا تعريفا للحرارة فقد ركب شططا . لأن ماهيتها أوضح من ذلك . ولأن ذلك الحكم لا يعلم إلا باستقراء جزئياتها . فمعرفتها موقوفة على معرفة الحرارة .

واعلم أن هذا إنما يثبت إذا لم يكن الالتئام بين بسائط ذلك المركب شديدا . وأما إذا اشتد الالتحام وقوى التركيب فالنار لا تفرقها، فان كانت الأجزاء اللطيفة والكثيفة

(*) تنبيه هذا الفصل غير مقرر حسب منهج ١٩٣٦ لقانون رقم ٢٦

متقاربة كما فى الذهب ، أفادته الحرارة سيلانا ، وكلما حاول الخفيف صعودا منعه الثقيل فحدث بينهما تمانع وتجاذب فيحدث من ذلك حركة دوران ، ولولا هذا العائق لفرقها النار ، وليس عدم الفعل لوجود العائق دليلا على أن النار ليس فيها قوة التفريق ، وإن غلب اللطيف جدا فيصعد ويستصحب الكثيف لقلته . كالنوشادر ، أولا فضيده تليينا كما فى الحديد ، وإن غلب الكثيف جدا لم يتأثر كالصلق .

تنبيه : الفعل الأول لها التصعيد ، والجمع والتفريق لازمان له . ولذلك قال ابن سينا فى الحدود : أنها كيفية فعلية محركة لما تكون فيه إلى فوق لأحدأها الخفة ، فيحدث عنه أن تفرق المختلفات ، وتجمع المتماثلات ، وتحدث تخلخلا من باب الكيف ، وتكاثفا من باب الوضع لتحليله الكثيف ، وتصعيده اللطيف ، وربما يورد عليه أنه قد تفرق المتماثلات ؛ كأجزاء الماء ، وتصعدها بالتبخير ، وقد تجمع المختلفات ؛ كصفرة البيض وبياضه . ويجاب بأن فعلها فى الماء إحالة له إلى الهواء ، لا تفريق ، وفى البيض إحالة فى القوام ، لا جمع ، وستفرقه عن قريب .

ثانيها . كما يقال الحار لما تحس حرارته بالفعل ، يقال أيضا : لما لا تحس حرارته بالفعل ، ويحس بها بعد مماسة البدن والتأثر منه ؛ كالأدوية الحارة ، ويسمى حارا بالقوة . ولهم فى معرفته : التجربة . والقياس ، فبالاون وهو أضعفها ، وبالطعم والرائحة ، وسرعة الانفعال مع استواء القوام أو قوته .

ثالثها : الأشبه أن الحرارة الغريزية والكوكبية والنارية متخالفة بالماهية لاختلاف آثارها ، فيفعل حر الشمس فى عين الأعش مالا يفعله حر النار ؛ والحرارة الغريزية أشد الأشياء مقاومة للحرارة النارية ، ومنهم من جعلهما من جنس واحد . فالغريزية النارية ، واستفادت بالمزاج مزاجا معتدلا حصل به التئام ، فاذا أرادت الحرارة أو البرودة تفريقها عسر عليها ، والفرق أن أحدهما جزء المركب والآخر خارج عنه

رابعها : أن الحركة تحدث الحرارة ، والتجربة تحققه ، قيل : فيجب أن

تسخن الافلاك، ويتسخن بمجاورتها العناصر، فتصير كلها بالتدريج نارا . والجواب أن مواد الافلاك لاتقبل السخونة ، ولا بد مع المقتضى من وجود القابل، فلا تسخن، فلا تتسخن بالمجاورة ، والعناصر لملاسة سطوحها لاتتحرك بحركة الافلاك فتتسخن ، ولهم كلام مناقض لهذا، فسيأتيك أنهم قالوا النار تتحرك بتبعية الفلك، وليس التحريك يتعين أن يكون بالتشبث فيمنعها ملاسة السطوح

خامسها : البرودة . قيل : عدم الحرارة عما من شأنه أن يكون حارا ، احترازا عن الفلك ، فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة، ويبطله أنها محسوسة والعدم لايحس . لايقال: المحسوس ذات الجسم ، لأن البرد يشتد ويضعف ويعدم، وذات الجسم باقية ، بل الحق أنها كيفية مضادة للحرارة

المقصد الثانى : فى الرطوبة واليبوسة وفيهما مباحث :

أحدها : الرطوبة سهولة الالتصاق والانفصال . قال ابن سينا فيجب أن يكون الاشد التصاقا أرطب ، وذلك يوجب أن يكون العسل أرطب من الماء، فهى سهولة قبول الاشكال وتركها . قلنا : هو أدوم التصاقا لاأسهل . ويرد ذلك فى تفسيرها بسهولة قبول الاشكال . إذ الادوم شكلا أيبس . وأيضا: فسهولة الانفصال معتبرة فى حقيقتها ، والعسل وان سهل اتصاله لكن يعسر انفصاله ، ثم يبطل تفسيره بسهولة التشكل وتركه أنه يوجب أن يكون الهواء رطبا ؛ واتفقوا على أن خلط الرطب باليابس يفيد استمساكا، فيجب ان يكون خلط الهواء بالتراب يفيد الاستمساك. ويبطلانه بين ، وربما ألزموا أن النار يابسة عندكم . وهذا التعريف يوجب كونها أرطب من الماء لأنها أرق قواما . والجواب : منع ذلك فى النار البسيطة ، وما عندنا مركب من الهواء

وثانيها : أن الرطوبة مغايرة للسيلان ، فانه عبارة عن تدافع الاجزاء ، وقد يوجد فيما ليس برطب كالرمل السيال

وثالثها : أن اليبوسة تقابل الرطوبة ، فهى إما عسر الالتصاق والانفصال

أو عسر التشكل وتركه . قال الامام الرازى : من الاجسام مايسهل تفرقه ويصعب اتصاله، إما لذاته وهو اليابس ، وإما لحامات بين أجزائه الصلبة، وهو الهش ، ومنها ماهو بالعكس، فيسهل اتصاله ويصعب تفرقه وهو اللزج . قال : وهذا ماوجدته فى مباحث ابن قرة الثابت

المقصد الثالث : فى الاعتماد وفيه مباحث :—

أحدها : الاعتماد مايوجب للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة إلى جهة ما . وقيل: هو نفس المدافعة . وقد أختلف فيه المتكلمون . فنفاه الاستاذ أبو أسحاق وأثبته المعتزله وكثير من أصحابنا كالقاضى بالضرورة ، ومنعه مكابرة للحس ؛ وهذا إنما يتم فى نفس المدافعة . وأما إثبات أمر يوجبه فلأنه لولاه لم يختلف الحجران المرميان من يد واحدة، اذا اختلفا فى الصغر والكبر ، إذليس فيهما مدافعة إلى خلاف جهة الحركة ولا مبدأها . وستقف فى أثناء البحث على زيادات تفيدك .

ثانيها : آن المدافعة غير الحركة ، لأنها توجد عند السكون ؛ فانا نجد فى الحجر المسكن فى الهواء قسرا مدافعة نازلة ، وفى الزق المنفوخ فيه المسكن فى الماء قسرا مدافعة صاعدة .

ثالثها : له أنواع بحسب أنواع الحركة . فقد يكون إلى العلو والسفل، وإلى سائر الجهات . وهل أنواعه متضادة بناء على أنه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والبعد أم لا ؟ فهو نزاع لفظى .

وأعلم أن الجهات ست ، آخذها العامة من جهات الانسان، التى هى القدام والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت ، والخاصة من أطراف الأبعاد الثلاثة الجسمية . وأنه وهم .

أما الأول : فلأنه اعتبار غير منوع . ولذلك قد تتبادل، فيصير اليمين شمالا وبالعكس . ولو كان الاعتبار [illegible] ، لوجدت جهات غير متناهية بحسب

وأما الثانى : فلأنه ليس فى الجسم بعد بالفعل ، والمفروضة لانهاية لها . ففى المكعب ستة وعشرون بعدا بحسب سطوحه وخطوطه وزواياه ؛ بل الحق أن الجهة الحقيقية فوق وتحت لاغير . وجعلها القاضى أمرا واحدا ، فقال : الاختلاف فى التسمية ،وهى كيفية واحدة فتسمى بالنسبة إلى السفل ثقلا ، وإلى العلو خفة ، وقد يجتمع الاعتمادات الست فى جسم واحد . قال الآمدى : وهو الأشبه بأصول أصحابنا ؛ إذ لو قلنا بتضاد الاعتمادات لما اجتمعت ، وقد تجتمع لوجهين : —

الأول : أن من جذب حجرا ثقيلا إلى فوق فأنه يجد فيه مدافعة هابطة والمتعلق به من أسفل الجاذب له إليه يجد فيه مدافعة صاعدة ضرورة

الثانى : أن الحبل الذى يتجاذبه أثنان إلى جهتين . فانه يجد كل واحد فيه مقاومة الى خلاف جهته . قال الآمدى : ولو قلنا بالتعدد من غير تضاد ،لم يكن أبعد من القول بالاتحاد .

رابعها : قد علمت أن الجهة الحقيقية العلو والسفل . فتكون المدافعة الطبيعية نحو أحدهما ، فالموجب للصاعدة الخفة ،وللهابطة الثقل ،وكل منهما عرض زائد على نفس الجوهر ،وبه قال القاضى والمعتزلة والفلاسفة : ومنعه طائفة ، منهم الأستاذ أبو اسحاق قال : لايتصور أن يكون جوهر ثقيلا وآخر خفيفا ؛ بل الثقل عائد إلى كثرة أعداد الجواهر ، والخفة عائدة الى قلتها ، ويبطله : أن الزق اذا ملىء ماء ثم أفرغ الماء ،وملىء زيبقا فان وزن مايملاؤه من الزيبق يكون أضعافا مضاعفة لوزن مايملاؤه من الماء ، مع تساوى الأجزاء ضرورة لتساوى الحاصر لهما . إلا أن يقال بأن فى الماء خلاء لايسيل الماء إليه طبعا . فكان يجب أن تكون زيادته على اجزاء الماء كزيادة وزن الزيبق عليها ، وهو ربما كان أكثر من عشرين مثلا ؛ فكان بأزاء كل جزء ماء عشرون جزأ خلاء ، فالفرج بينها عشرون مرة مثل الأجزاء ،وأنه ضرورى البطلان ،يكذبه الحس .

خامسها : الحكيم يسمى الاعتماد ميلا، ويقسمه إلى ثلاثة أقسام ، طبيعى ، وقسرى ، ونفسانى ؛ لأنه إما بسبب خارج عن المحل ، وهو القسرى ، أولا، فاما مقرون بالشعور،وهو النفسانى ، أولا، وهو الطبيعى ، وكذا الحركات . وينتقض ذلك بحركة النبض ؛ لأنهم حصروا الطبيعية فى الصاعدة والهابطة، وهى ليست شيئا منهما ، وكونها ليست احدى الأخريين ظاهر ، فان لم يحصروها فيهما كانت طبيعية .

أما الميل الطبيعى:فأثبتوا له حكمين : —

الأول . أن العادم له لايتحرك بالطبع وهو ظاهر ، ولا بالقسر والإرادة ؛ إذ لو تحرك فى مسافة ما ،ففى زمان،وليكن ساعة ، ولذى الميل فى تلك المسافة فى أكثر من ذلك الزمان لوجود العائق،وليكن عشر ساعات،فلآخر ميله عشر ميل الأول فى ساعة أيضا ؛ اذ نسبة الحركتين كنسبة الميلين فتكون الحركة مع المعاوق كهى لامعه ، وقد عرفت مثله بما فيه فى مسألة الخلاء فانقله إلى ههنا .

الثانى : أن الميل الطبيعى يعدم فى الحيز الطبيعى ، وألا فاما إلى ذلك الحيز ،وانه طلب للحاصل . أو إلى غيره،فالمطلوب بالطبع مهروب عنه بالطبع ، وهذا إنما يصح فى نفس المدافعة دون مبدئها .

وأما الميل القسرى: فأثبتوا له حكمين :—

الأول : قد يجامع الطبيعى إلى جهة ، فان الحجر الذى يرمى إلى أسفل يكون أسرع نزولا من الذى ينزل بنفسه .

الثانى : انهما هل يجتمعا إلى جهتين ؟ الحق أنه إن أريد المدافعة نفسها فلا ، لامتناع المدافعة إلى جهتين فى حالة واحدة بالضرورة . وإن أريد مبدأها فنعم .فان الحجرين المرميين بقوة واحدة إذا اختلفا فى الصغر والكبر تفاوتا فى قبولهما للحركة ،وفيهما مبدا المدافعة القسرية قطعا،فلولا مبدأ المدافعة الطبيعية لما تفاوتا

وأما الميل النفسانى:فهو الإرادى،وسيأتيك فى أبحاث الإرادة ماتعطفه إليه

سادسها : فى اختلاف المعتزلة فى الاعتمادات . فمنها: أنهم بعدالاتفاق على انقسامها الى لازم ، وهو الثقل والخفة ، ومجتلب ، وهو ماعداهما ، كاعتماد الثقيل الى العلو،والخفيف الى السفل ، أو هما الى سائر الجهات . قد اختلفوا فى أنها هل فيها تضاد ؟ فقال الجبائى نعم : كالحركات التى تجب بها ، ويبطله: أنه تمثيل خال عن الجامع ، وأنى يلزم من تصاد الآثار تضاد أسبابها ؟ وأيضا : فالفرق قائم . فان اجتماع الحركتين يوجب للجوهر كونين ؛ فانه اذا تحرك الى جهتين أوجب له الحركة الى كل جهة الحصول فى حيز غير الاول ، واجتماع الكونين محال ضرورة . فهذه علة استحالة اجتماع الحركتين،وهى مفقودة فى الاعتمادين فيبطل القياس . وقال ابنه : لاتضاد للاعتمادات اللازمة مع المجتلبة ، وهل يتضاد اللازمان أو المجتلبان ؟ تردد قوله فيه . أما الاول : فلما علمت أن الحجر الذى يرفع الى فوق،فيه مدافعة هابطة يجدها الرافع ، وصاعدة يجدها الرافع له . وأما الثانى : فللحبل المتجاذب . فتارة قال : فيه مدافعة للجاذبين يجدهابالضرورة ؛ إذلولا جذبه له لتحرك ضرورة . وتارة قال:لامدافعة فيه، وانما هو كالساكن الذى يمتنع عن التحريك . ومنها: أن الاعتمادات هل تبقى ؟ فمنعه الجبائى ، ووافقه ابنه فى المجتلبة، دون اللازمة . للجبائى وجهان :ـ

الاول : لو بقى اللازم بقى المجتلب ؛ لانه يشاركه فى أخص صفة النفس ؛ وهو كونه اعتمادا فى جهة السفل مثلا ؛ وهو يوجب الاشتراك مطلقا عند أبى هاشم . قلنا : لانسلم كونه أخص صفة النفس، بل ذلك هو كونه لازما

الثانى : لافرق فى الاعراض التى يمتنع بقاؤها بين المقدور وغيره . قلنا : تمثيل ، وأما أبو هاشم فيدعى الضرورة ، والمشاهدة حاكمة به كما فى الالوان والطعوم . ومنها:أنه قال الجبائى : موجب الثقل الرطوبة ، وموجب الخفة اليبوسة ، فانا إذا عرضنا الثقيل على النار كالذهب ذاب وظهرت رطوبته ، واذا عرضنا الخفيف عليها تكلس وترمد؛إذ تزيده يبسا ، ومنعه أبو هاشم وقال :

بل هما كيفيتان حقيقيتان لما ذكرنا فى زق الماء والزيبق . والجواب : أن يقال : الرطوبة التى فى الذهب الذائب واليبوسة التى فى الكلس غير موجودتين فيهما قبل مماسة النار . وإنما تحدث فيهما عندها وهما قبل سيان فى اليبس . وأما أن يقال : بأن الأجزاء المائية موجودة فى الذهب مع صلابته ، وكذا فى الأحجار التى تجعل مياها بالحيل كما يفعله أصحاب الأكسير قبل إذابتها ، فخروج عن حيز العقل . ومنها أنه قال الجبائى : الجسم الذى يطفو على الماء انما يطفو بالهواء المتشبث به . ويلزمه أن ينفصل عنه الهواء فيطفو وتبقى الأجزاء الأخر راسبة . وفيه نظر . لجواز أن يكون التركيب أو الوضع أفادهما حالة موجبة للتلازم مانعة عن الانفصال . وقال ابنه : أنه للثقل والخفة ، وهما أمران حقيقيان عارضان للجسم كما مر ، ويلزمه أمران : —

الأول : أن الحديد يرسب ، فاذا اتخذ منه صفيحة رقيقة طفا ؛ مع أن الثقل فى الحالين واحد .

الثانى : أن حبة حديد ترسب ، وألف من خشبا لا يرسب .

تفريع : قال الحكماء : الجسم إن كان أثقل من الماء رسب فيه إلى تحت ، وإن كان مثله فى الثقل نزل فيه بحيث يماس سطحه الأعلى السطح الأعلى من الماء ، وإن كان أخف منه نزل فيه بعضه ، وذلك بقدر مالو ملىء مكانه ماء كان موازنا لذلك الجسم كله ، ومنها أنه قال : للهواء اعتماد صاعد لازم ، ويلزمه أن لا يصعد ولا يطفو الخشبة ، بل ينفصل الهواء منها ويصعد كما ذكرنا ، وقد عرفت مافيه . كيف والهواء الذى فيه لم يبق على كيفيته ؟ ومنعه ابنه . بل اعتماده مجتلب ، ويرد عليه أن الزق المنفوخ المقسور تحت الماء إذا خلى وطبعه يصعد بما يتعلق به من جسم ثقيل ، ولو حل وكاؤه شق الماء وخرج ، فلولا اعتماده الصاعد لم يكن كذلك . وفيه نظر .. لجواز أن يكون ذلك لضغط الماء له واخراجه

من ذلك الموضع بثقل وطأته . ومنها أنه قال : لايولد الاعتماد شيئا لاحركة ولاسكونا ؛ بل المولد لهما هو الحركة كما نشاهده فى حركة اليد بحركة المفتاح وفى حركة الحجر لسكونه فى الموضع الذى يقصده، إما طبعا أو قسرا . وقال أبنه: المولد لهما هو الاعتماد لوجهين:—

الأول : أنه إذا أقيم عمود وأدعم بدعامة ثم اعتمد عليه معتمد الى جهة الدعامة لم يتحرك ، فان الدعامة تمنعه عن ذلك . ثم اذا أزيلت دعا منه سقط إلى جهة الدعامة، وماهو إلا للميل الذى أحدثه فيه الاعتماد عليه .

الثانى : حركة اليد متأخرة عن حركة الحجر ؛ إذ مالم يتحرك الحجر من من مكانه امتنع حركة اليد إليه؛ لامتناع التداخل ، والمتأخر لايولد المتقدم . وقال ابن عياش: بتولدهما من الحركة تارة، ومن الاعتماد أخرى؛ لمتمسكيهما . ومنها أنه قال فى الحجر المرمى إلى فرق إذا عاد هاويا أن حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة . وقال ابنه : بل من الاعتماد الهابط ، وهذا فرع الخلاف الذى قبله . وعلى الرأيين فيه تحكم .

أما الأول .. فلأنه إذا قيل : كل حركة ولدت حركة صاعدة إلا الأخيرة فانها تولد هابطة فهو تحكم ، بل كان يجب أن يذهب الى غير النهاية .

وأما الثانى .. فلأن الاعتماد لما كان يوجب النزول فليوجبه أولا . هكذا قيل . وفيه نظر . لأن الحركة تضعف كلما بعدت عن المبدأ . فليست طبقاتها متماثلة ، فقد تنتهى إلى مايوجب النازلة . والاعتماد اللازم مغلوب فى الأول بالمجتلب ، ثم يضعف المجتلب قليلا قليلا حتى يصير مغلوبا ؛ وحينئذ: يوجب النزول . ومنها أنه قال أكثر المعتزلة: ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون إذ لايوجبه الاعتماد لا اللازم ولا المجتلب . وقال الجبائى : لا أستبعد، وربما نصر مذهبه بأن الاعتماد الصاعد غالب فيصعد ، ثم يغلب النازل فينزل ،ولابد بينهما من التعادل، وعنده يكون السكون، وهو لايوافق مذهبه ، إذ بحث

توليد الاعتماد لها خلاف أصله؛ بل حقه أن يقول : الحركة الأخيرة توجب سكونا ثم حركة ، فان المتولد قد يتأخر عن المولد بالزمان عندهم . وبالجملة فالمسألة فرع الاختلاف المتقدم .

المقصد الرابع : الصلابة كيفية بها ممانعة الغامز ، واللين عدم الصلابة عما من شأنه ذلك،احترازا عن الفلك ؛ فهو عدم ملكة لها ، وقيل : بل كيفية بها يطيع الجسم للغامز فهو ضدها .

المقصد الخامس : الملاسة عند المتكلمين : استواء بعض الأجزاء ، والخشونة عدمه . وعند الحكماء : كيفيتان قائمتان بالجسم وقيل:بسطح الجسم.

النوع الثانى : المبصرات

وهى الألوان والأضواء . وأما ماعداهما من الأشكال ، والصغر ، والكبر ، والقرب ، والبعد ، فعند الحكماء انما تبصر بواسطتهما .

واعلم أنه لايمكن تعريفهما لظهورهما . وما يقال:من أن الضوء كمال أول للشفاف من حيث هو شفاف ، أو كيفية لايتوقف ابصارها على ابصار شىء آخر ، ومن أن اللون بعكسه ؛ فتعريف بالأخفى ، ولنجعل مباحثهما قسمين:

القسم الأول فى الألوان . وفيه مقاصد:—

المقصد الأول : قال بعض: لاوجود للون،وانما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضىء للأجزاء الشفافة المتصغرة جدا،كما فى ربد الماء ، وفى الثلج ، وفى البلور والزجاج المسحوقين . وفى موضع الشق من الزجاج الثخين ، والسواد يتخيل بضد ذلك . ومنهم من قال : الماء يوجب السواد لما يخرج الهواء ، فان الثياب اذا أبتلت مالت الى السواد . قيل : السواد لون حقيقى فانه لاينسلخ بخلاف البياض وقال ابن سينا فى موضع من الشفاء : لا أعلم حدوث البياض بطريق آخر . وفى موضع آخر : قد يحدث لوجوه :-

الأول : أن بياض البيض يصير أبيض بعد سلقه، ولم تحدث النار فيه هوائية

لأنه بعد الطبخ أثقل :

الثانى : الدواء المسمى بلبن العذراء ، وهو خل طبخ فيه المردارسنج حتى انحل فيه ثم يصفى الخل، ثم يخلط بماء طبخ فيه القلى ، فيبيض ثم يجف ،فليس لأن شفافا تفرق ودخل فى الهواء .

الثالث : الاتجاه من البياض إلى السواد يكون بطرق شتى ؛ فمن الغبرة فالعودية ، ومن الحمرة فالقتمة ، ومن الخضرة فالنيلية . ولولا اختلاف ماتتركب عنها لاتحد الطريق .

الرابع : الضوء لاينقل السواد تجربة ، فلولم يكن إلا سواد وبياض ، وجب أن لايصير المنعكس إليه أحمر وأخضر

الخامس: إن الطبخ يفعل فى الجص والنورة مالا يفعله السحق والتصويل ،وإذ قد تقرر ذلك. فأنه قد اعترف بأن لا بياض فيما ذكروه من الأمثلة،ويلزم السفسطة

والحق: منعه ، والقول بأن ذلك أحد أسباب حدوث البياض . وليس ذلك أبعد مما يقوله الحكماء: فى كون الضوء شرطا لحدوث الألوان كلها .

ومن اعترف بوجودها قال. هما الأصل والبواقى تحصل بالتركيب، فانهما إذا خلطا وحدهما حصلت الغبرة ، ومع ضوء كضوء الغمام والدخان الحمرة، فالقتمة ، ومع غلبة الضوء الصفرة ، وإن خالطها سواد فالخضرة ، ومع بياض الزنجارية ، ومع قليل حمرة النيلية .

وقال قوم : الأصل خمسة ، السواد ، والبياض،والحمرة،والصفرة،والخضرة، وتحصل البواقى بالتركيب ،بالمشاهدة

والحق :أن ذلك يحدث كيفيات فى الحس . وأما أن كل كيفية فهو من هذا القبيل ،فشىء لاسبيل إلى الجزم به .

المقصد الثانى : قال ابن سينا و كثير : الضوء شرط وجود اللون ، فاللون إنما يحدث فى الجسم بالفعل عند حصول الضوء ، وأنه غير موجود فى الظلمة ؛

ل الجسم مستعد لأن يحصل فيه عند الضوء اللون المعين ؛ فاالانراه . عدلك إما لعدمه ، أو لوجود العائق ؛ وهو الهواء المظلم . والثانى باطل ؛ لأن الهواء غير مانع من الأبصار . فان الجالس فى غار مظلم يرى من فى الخارج ، والهواء الذى بينهما لايعوق عن رؤيته . والمشهور ، وهو مختار الامام الرازى ، أنه شرط لرؤيته ، فان رؤيته زائدة على ذاته ، والمتحقق عدم رؤيته فى الظلمة ، وأما عدمه فلا . والجالس فى الغار انما لايراه الخارج لعدم إحاطة الضوء به ؛ فان شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان ؛ بل الضوء المحيط بالمرئى . قال ابن الهيثم : إنا نرى الألوان تضعف بحسب ضعف الضوء . فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون ؛ فاذا انتفى طبقات الأضواء انتفى طبقات الألوان ، وهذا يوجب أن هذه الألوان تنتفى فى الظلمة ، ويحدس منه انتفاء اللون مطلقا .

وأنت تعرف أن مذهب أهل الحق أن الرؤية أمر يخلقه الله الله فى الحى ؛ ولايشترط بضوء ولامقابلة ولاغيرهما . وانما لانتعرض لأمثاله للاعتماد على معرفتك لها فى مواضعها .

المقصد الثالث . الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئا ، والدليل : على أنه أمر عدمى . رؤية الجالس فى الغار الخارج ولاعكس . وماهو إلا لأنه ليس أمرا حقيقيا قائما بالهواء ؛ مانعا من الأبصار ، ولو قيل . كما أن شرط الرؤية ضوء يحيط بالمرئى ؛ فقد يكون العائق ظلمة تحيط به ، لم يكن بعيدا .

فرع : منهم من جعل الظلمة شرطا لرؤية ، بعض الأشياء ؛ كالتى تلمع بالليل . ورد : بأن ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لأن الحس غير منفعل بالليل عن الضوء القوى ؛ كما فى النهار فينفعل عن الضعيف ، وذلك كالهباء الذى يرى فى البيت ولايرى فى الشمس ؛

القسم الثانى فى الأضواء وفيه مقاصد : —

المقصد الأول : زعم بعض الحكماء . أن الضوء أجسام صغار تنفصل من المضىء

وتتصل بالمستضيء ، ويبطله وجهان : —

الأول : أنها إما غير محسوسة، والضرورة تكذبه ، أو محسوسة ،فتستر ماتحتها، فتكون الأكثر ضوأ أكثر استتارا،والمشاهدةعكسه.وفيه نظر .. فان ذلك شأن الأجسام الملونة دون الشفافة ، فان صفيحة البلور تزيدماخلفها ظهورا ، ولذلك يستعين بها الطاعنون فى السن على قراءة الخطوط الدقيقة .

الثانى : لوكان جسما لكان حركته بالطبع، فكانت إلى جهة، فلم يقع من كل جهة ، والتالى باطل ؛ ومما يقوى ذلك :أن النور إذا دخل من الكوة ثم سددناها فانه لايخرج ولاتعدم ذاته ،بل كيفيته ، وهو مرادنا ، وأيضا. فالشمس اذا طلعت من الأفق استنارت الدنيا فى اللحظة وحركته لاتعقل فيها .

احتج الخصم. بأن الضوء متحرك،لأنه منحدر عن المضيء.ويتبعه فى الحركة وينعكس عما يلقاه . وكل متحرك جسم ، قلنا .حركته وهم محض، وذلك حدوثه فى المقابل ، ولما كان من حال تخيل أنه ينحدر ، ولما كان حدوثه تابعا للوضع من المضيء، ظن أنه يتبعه فى الحركة ، ولما كان يحدث فى مقابلة المستضيء،والمتوسط شرط فى حدوثه، ظن أن ثمة انتقالا . ويرد عليهم: الظل مع الاتفاق على أنه ليس جسما .

فرع : من المعترفين بأنه كيفية.من قال: هو مراتب ظهور اللون، ويبطله: أنه اعترف أن ثمة أمرا متجددا، فلا يكون نفس اللون . ولأنه مشترك بين الألوان كلها . وفيهما نظر .. إذ ربما يقول: المتجدد لون يحدث ،وأنه يجوز اشتراك الألوان فى كونها ذات مراتب فالمعتمد أن البلور فى الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه . دون لونه . احتج بأنه يزول الأضعف بالأقوي، كاللامع بالليل ، ثم السراج ، ثم القمر ، ثم الشمس ،وماهو إلا لأن الحس لايدرك الأضعف عند الأقوى، ولازوال ثمة. قلنا : هذا تمثيل،غايته تجويز أن يكون ذلك أثر .

المقصد الثاني : فى مراتبه . القائم بالمضىء لذاته هو الضوء؛ كما فى الشمس وبالمضىء لغيره نور ؛كما فى القمر ووجه الارض . قال تعالى « هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا » والحاصل فى الجسم من مقابلة المضىء لغيره هو الظل . وله مراتب :كما فى أفنية الجدران ، ثم الذى فى البيوت ، ثم الذى فى المخادع ، وكما نراه يختلف بصغر الكوة وكبرها . وينقسم الى غير النهاية انقسام الكوة فى الصغر والكبر ، ولا يزال يضعف حتى ينعدم وهو الظلمة

المقصد الثالث : هل يتكيف الهواء بالضوء ؟ منهم من منعه، وجعل شرطه اللون . فكل شرط للآخر ، والدور دورمعية فلا امتناع . ويبطله أنا نرى فى الصبح الأفق مضيئا ، وماهو الا لهواء تكيف بالضوء . وقد يجاب عنه بأن ذلك للأجزاء البخارية المختلطة به . والكلام فى الهواء الصرف .

احتج المانع. بأنه لو تكيف لأحس به؛ كما يحس بالجدار المتكيف به.

وجوابه : منع الملازمة ؛لجواز أن يكون اللون شرطا فى الأحساس به . والهواء إماغير ملون، وإما له لون ضعيف

المقصد الرابع : إن ثمة شيئا غير الضوء يترقرق على الأجسام ؛ كأنه شىء يفيض منها، ويكاد يستر لونها ، وهو له إما لذاته ويسمى شعاعا، وإما من غيره ويسمى بريقا . ونسبة البريق إلى الشعاع نسبة النور إلى الضوء

النوع الثالث المسموعات : وهى الاصوات والحروف ومباحثه قسمان :ـ

القسم الأول : فى الصوت وفيه مقاصد : ـ

المقصد الأول : قد اشتبهت عند بعضهم ماهيته بسببه ، فقيل هو التموج، وقيل هو القرع أو القلع .

والحق.أن ماهيته بديهية ، وسببه القريب تموج الهواء، وليس تموجه حركة، بل هو صدم بعد صدم ،وسكون بعد سكون، وسبب التموج المذكور: قلع عنيف أو قرع عنيف ؛ إذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التى يسلكها الجسم

الى الجنبتين،وينقاد له مايجاوره إلى أن تنتهى كالحجر المرمى فى الماء

المقصد الثانى : الصوت كيفية قائمة بالهواء يحملها الى الصماخ، لا لتعلق حاسة السمع به كالمرئى ، لوجوه :-

الأول : أن من وضع فمه فى طرف أنبوبة وطرفها الآخر فى صماخ انسان، وتكلم فيه سمعه دون غيره،وماهو إلا لحصرها الهواء الحامل للصوت، ومنعها أياه من الانتشار والوصول الى صماخ الغير

الثانى : أنه يميل مع الريح،كما هو المجرب فى صوت المؤذن على المنارة

الثالث : أنه يتأخر عن سببه تأخرا زمانيا ، فانا نشاهد ضرب القأس من بعيد ،ونسمع صوته بعد ذلك بزمان،يتفاوت ذلك الزمان بالقرب والبعد،وماهو إلا لسلوك الهواء الحامل له فى تلك المسافة .

احتج بأنا نسمع الصوت من وراء جدار ،ونفوذ الهواء فيه باقيا على شكله مما لايعقل . قلنا : شرطه بقاؤه على كيفية ، ولا يبعد أن ينفذ فى المنافذ متكيفا بها . واطلاق الشكل على الكيفية تجوز

المقصد الثالث : الصوت موجود فى الخارج . لأنه إنما يحصل فى الصماخ وإلا لم ندرك جهته ؛ كما أن اليد لما كانت تلمس الشىء حيث تلقاه لا فى المسافة ،لم يتميز جهته ،ولذلك نميز بين القريب والبعيد . لايقال . إنما درکها للتوجه منها ، ولأن أثر القريب أقوى. لأنا نجيب :

عن الأول . أن من سد إحدى أذنيه وسمع بالأخرى ،عرف الجهة .

وعن الثانى. أنه يميز بين القوى البعيد والضعيف القريب .

المقصد الرابع : الهواء اذا صادم أملس كجبل أو جدار ، ورجع بهيئته كالكرة المرمية إلى الحائط، رجع الهواء القهقرى ،فيحدث صوت شبيه بالأول، وهوى الصدى . فرعان ..

الأول : الظاهر أن الصدى تموج هواء جديد،لارجوع الهواء الأول

الثانى : قد ظن بعض أن لكل صوت صدى . لكن قد لايحس، إما لقرب المسافة بين الصوت وعاكسه،فلا نميز بينهما ، وإما لأن العاكس لايكون صلبا أملس . فيكون كالكرة ترمى إلى شيء لين ، فيكون رجوعه ضعيفا ، ولذلك كان صوت المغنى فى الصحراء أضعف منه فى المسقفات .

القسم الثانى فى الحرف . وفيه مقاصد : —

المقصد الأول : عرفه ابن سينا بأنه كيفية تعرض للصوت ، بها يمتاز عن مثله فى الحدةوالثقل،تميزا فى المسموع . وقوله:تعرض للصوت.أراد مايتناول عروضها له فى طرفه عروض الآن للزمان،ليتناول الحروف الآنية . ومثله فى الحدة والثقل،ليخرج الحدةوالثقل،وتميزا فى المسموع،ليخرج الغنةوالبحوحة ونحوهما . إذ قد تختلف والمسموع واحد ، وقد تتحد والمسموع مختلف . وبالجملة: فماهية الحرف أوضح من ذلك .

المقصد الثانى : الحروف تنقسم من وجوه :

الأول : إما مصوتة ،وهى التى تسمى فى العربية حروف المد واللين ، وإما صامتة،وهى ماسواها.

الثانى : إما زمانية صرفة كالفاء والقاف ، وإما آنية صرفة كالتاء والطاء ، وإما آنية تشبه الزمانية وهى أن تتوارد أفراد آنية مرارا فيظن أنها فردواحد زمانى كالراء والحاء والخاء .

الثالث : أنها إما متماثلة كالبائين الساكنين ، أو متخالفة بالذات كالباءوالميم أو بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة .

المقصد الثالث : هل يمكن الابتداء بالساكن ؟ قد منعه قوم للتجربة . وجوزه آخرون ؛ لأن ذلك ربما يختص بلغة كالعربية ، ويجوز فى أخرى . فانا نرى فى المخارج اختلافا كثيرا .

المقصد الرابع : هل يمكن الجمع بين الساكنين ؟ أما صامت مدغم قبله

مصوت فجائز أتفاقا ، وأما الصامتان فجوزه قوم كما فى الوقف على الثلاثى الساكن الأوسط ؛ بل ساكنين قبلهما مصوت . كما يقال فى الفارسية كارد ، ومنهم من منعه وجعل ثمة حركة مختلسة .

النوع الرابع : المذوقات ، وهى الطعوم وفيها مقصدان :

المقصد الأول : أصولها تسعة حاصلة من ضرب ثلاثة فى ثلاثة ، لأن الفاعل : إما حار أوبارد أو معتدل ، والقابل : إما لطيف أوكثيف أومعتدل ، فالحار يفعل كيفية غير ملائمة ؛ إذ من شأنه التفريق ؛ ففى الكثيف فى الغايه ، وهى المرارة لشدة المقاومة ، وكون التفريق عظيما ، وفى اللطيف دونه ، وهى الحرافة ، إذ تفرق تفريقا صغيرا ، لكنه يكون غائصا ، وفى المعتدل ملوحة وهى بينهما ولذلك تميل إلى المرارة مدة ، وإلى الحرافة أخرى ، وتحقيقه : أنه إذا أخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة ، والبارد يفعل كيفية غير ملائمة ، إذ من شأنه التكثيف . ففى الكثيف عفوصة لأنه يتضاعف التكثيف ، وفى اللطيف حموضة لأنه يكثف ببرده ويغوص بلطافته ، فيكون عدم ملاءمته بين بين ، ولذلك فان التمر العفص كلما ازداد مائية ازداد حموضة وفى المعتدل قبضا وهو دون العفوصة ؛ إذ العفص يقبض باطن اللسان وظاهره ، والقابض يقبض ظاهره فقط ، والمعتدل يفعل فعلا ملائما ، وهو فى الكثيف الحلاوة لشدة المقاومة ، وفى اللطيف الدسومة لقلة المقاومة ؛ فيحس بكيفية ضعيفة ملائمة ، وفى المعتدل التفاهة لعدم التأثير ؛ لا بمادته ولا بكيفيته ؛ فلا يحصل به احساس . ويقال التفاهة لعدم الطعم وتسمى حقيقيه ، ولكون الجسم بحيث لا يحس بطعمه لكثافة أجزائه فلا يتحلل منه مايخالط الرطوبة العذبة ، التى هى آلة للأدراك بالقوة الذائقة كالصفر . فاذا احتيل فى تحليله أحس منه كما يزنجر وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية .

المقصد الثانى : هذه هى الطعوم البسيطة ، ويتركب منها طعوم لانهاية لها

إما بحسب التركيب ، وإما بحسب تركب الاسباب ، وقد يفعل بعض بالعرض فيظن نقضا ، كما أن الأفيون مع مرارته يبرد تبريدا عظيما . فربما كان ذلك لأنه بحرارته يبسط الروح حتى يخلو مركزها فيحصل بالعرض منه تبريد . فمن المركبة ماله امم نحو البشاعة من مرارة وقبض كما فى الحضض ، والزعوقة من ملوحة ومرارة كما فى السبخة ، وربما ينضم اليها كيفية لمسية فلا يميز الحس بينهما فيصير كطعم واحد ، كاجتماع تفريق وحرافة فيظن حرارة ، أو تكثيف وتجفيف فيظن عفوصة .

النوع الخامس فى المشمومات ولا امم لها إلا من وجوه :

الأول : الملائم طيب والمنافر منتن .

الثانى : بحسب مايقارنها من طعم كما يقال : رائحة حلوة أو حامضة .

الثالث : بالاضافة إلى محلها كرائحة الورد والتفاح .

الفصل الثانى فى الكيفيات النفسانية

فان كانت راسخة سميت ملكة ، وإلا سميت حالا ، والاختلاف بينهما بعارض فان الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج وهى أيضا أنواع : —

النوع الأول الحياة وفيها مقاصد

المقصد الأول : الحياة قوة تتبع اعتدال النوع ، ويفيض منها سائر القوى . قال ابن سينا : أنها غير قوة الحس والحركة ، وغير قوة التغذية ، ويدل عليه أنها توجد للمفلوج ، إذ هي الحافظة للأجزاء عن التفرق والبلى ، وليس له قوة الحس والحركة ، وتوجد فى الذابل مع عدم قوة التغذية ، وفى النبات قوة التغذية مع عدم الحياة . والجواب : أنا لانسلم أن القوة مفقودة فى المفلوج والذابل ؛ لجواز أن يكون الفعل قد تخلف عنها لمانع ، ولانسلم أن ماهو قوة التغذية فى الحى موجود فى النبات ؛ لجواز أن تكون قوة التغذية فى النبات مخالفة

بالحقيقة لها فى الحى ، إذ قد يشترك المختلفان بالحقيقة فى لازم واحد، من فعل أو غيره .

المقصد الثانى : الحياة عند الحكماء مشروطة بالبنية المخصوصة،وهو جسم له صورة مخصوصة،وكيفيات تتبعها من اعتدال خاص وغيره ، وكذا عند المعتزلة . وهى مبلغ من الأجزاء يقوم بها تأليف خاص لايتصور قيام الحياة بدونها . ونحن لانشترطها ، بل يجوز أن يخلق الله تعالى الحياة فى جزء واحد من الأجزاء التى لاتتجزى ، والذى يبطل مذهبهم أنه إما أن يقوم بالجزئين معا حياةواحدة. فيلزم قيام الواحد بالكثير ، وأنه محال . وإما أن يقوم بكل جزء حياة على حدة ، وحينئذ:فاماأن يكون كل واحد مشروطابالآخر،ويلزم الدور ، أو يكون أحدهما مشروطا بالآخر من غير عكس،ويلزم الترجيح بلا مرجح ، أولا يكون شىء منهما مشروطا بالآخر،وهوالمطلوب . والجواب : أنك قد عرفت مرارا أن دور المعية ليس باطلا ، وحكاية الترجيح بلا مرجح كما قد علمته فى الأولوية،فانه إن أريدفى نفس الأمر منع .أوعندنا لم يفد .

المقصد الثالث : الموت عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حيا ، وقيل: كيفية وجودية يخلقها الله تعالى فى الحى فهو ضدها لقوله تعالى « خلق الموت والحياة » والخلق لايتصور إلا فيما له وجود . والجواب : أنالخلق التقدير .

النوع الثانى : العلم وفيه مقاصد :ـ

المقصد الأول : العلم لابد فيه من اضافة بين العالم والمعلوم . وهو الذى نسميه التعلق ولم يثبت غيره بدليل . وقيل: هو صفةذاتتعلق ، فثمةأمران . العلم والعالمية . وأثبت القاضى معهما تعلقا ، فاما للعلم فقط ،أو للعالمية فقط . فههنا ثلاثة أمور . وإما لهما معا فههنا أربعة أمور . وقال الحكماء : العلم هو الوجود الذهنى . إذ قد يعقل ماهو نفى محض وعدمصرف ، والتعلق إنمايتصور بين شيئين . فاذاً: لاحقيقة له إلاالأمر الموجود فى الذهن،وهو العلم والمعلوم.

ثم قد يطابقه أمر فى الخارج،وقد لايطابقه . وبهذا الاعتبار تلحقه الأحكام الخارجية وأما من حيث هو موجود فلا حكم له،إلا بأن يتصور مرة ثانية من حيث أنه فى الذهن فيحكم عليه بأحكام أخر . ويسمى مثل ذلك معقولات ثانية . قال المتكلمون : هو باطل لوجهين :-

الأول : لوكان التعقل بحصول ماهية المعقول . فمن عقل السواد والبياض يكون قد حصل فى ذهنه السواد والبياض ، فيكون الذهن أسود وأبيض . وأيضا. يجتمع الضدان .

الثانى: حصول ماهية الجبل والسماء فى ذهننا معلوم الانتفاء بالضرورة . وجواب الأول. أنه إنما يلزم كون الذهن أبيض وأسود لوحصل فيه هوية السواد والبياض لاماهيتهما . إذقد علمت أنه لامعنى للماهية إلا الصورة العقلية وأنها مخالفة للهويات الخارجية فى اللوازم كما تنبهت له من قبل .

والثانى . أن الممتنع حصول هوية الجبل والسماء لاماهيتهما ، وهذا غلط واقع من جهة اشتراك اللفظ ، فان الماهية تطلق على الأمر المعقول ، وعلى مايطابقه ، فظنا أمرا واحدا . وربما جعلوه أمرا عدميا، فقالوا .هو تجرد العالم والمعلوم من المادة .

المقصد الثانى : العلم الواحد الحادث هل يجوز تعلقه بمعلومين؟فيه مذاهب:

الأول. لبعض أصحابنا : يجوز كعلم الله تعالى . قلنا تمثيل بلا جامع .

الثانى. وهو مذهب الشيخ وكثير من المعتزلة : لايجوز ، إذ ليس عدد أولى من عدد، فيلزم تعلقه بأمور غير متناهية، وقد عرفته . وأيضا. فلا يسد أحدهما مسد الآخر . فان التعلق داخل فى حقيقته ، ونقض بعلم الله تعالى وبسائر الهويات .

الثالث . مذهب أبى الحسن الباهلى : لايجوز تعلقه بنظريين . لأنه يستلزم اجتماع نظرين وهو محال ، ويجوز تعلقه بضروريين لما مر . قلنا : قد نعلمهما

بنظر واحد كما نعلمهما بعلم واحد .

الرابع. وهو مختار القاضى وامام الحرمين : لايجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما ، وإلاجاز انفكاك الشيء عن نفسه . قلنا : قد نعلم ماذكرتموه ، تارة بعلم واحد، وتارة بعلمين، ولايلزم من ذلك الاستغناء عن تعدد الصفات، فانه تمثيل أيضا ، وأما مالايجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد فى الاختلاف، فقد يتعلق بهما علم واحد . إذ من علم شيئا علم علمه به بالضرورة، وإلاجاز أن يكون أحدنا عالما بالجفر والجامعة ، وإن كان لايعلم علمه به ، ثم يعلم علمه بعلمه به ، وهلم جرا ، فثم معلومات غير متناهية ، فلو استدعى كل معلوم علما، لزم أن يكون لأحدنا علوم غير متناهية بالفعل، وأنه محال والوجدان يحققه . والجواب : أنا قد نعلم الشيء ولانعلم العلم به إلا إذا التفت الذهن إليه ، وينقطع بانقطاع الاعتبار . وأما قول من قال : والعلم لايتعلق بنفسه لأن النسبة بين شيئين فظاهر البطلان . قال الامام الرازى : والمختار أن الخلاف متفرع على تفسير العلم . فان قلنا : أنه نفس التعلق فلا شك أن التعلق بهذا غير التعلق بذاك فلا يتعلق علم بمعلومين، وإن قلنا أنه صفة ذات تعلق، جاز أن يكون صفة واحدة يتعدد تعلقاته، وكثرة التعلقات لاتجعل الصفة متكثرة .

واعلم أن الجواز الذهنى لانزاع فيه ، والخارجى مما يناقش فيه ...

المقصد الثالث : الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق ، وهو ضد العلم . لصدق لاحد الضدين عليهما . وقالت المعتزلة هو مماثل له لوجهين :—

الأول : أن التميز بينهما بالنسبة إلى المتعلق وهى مطابقته أولا مطابقته والنسبة لاتدخل فى حقيقة المنتسب ، والامتياز بالأمور الخارجية لايوجب الاختلاف بالذات .

الثانى : أن من اعتقد من الصباح الى المساء أن زيدا فى الدار وكان

فيها إلى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر لا يختلف بحسب الذات ضرورة، ثم إنه كان أولا علما ثم انقلب جهلا ، والانقلاب لا يتصور إلا فى أمر عارض مع اتحاد الذات . قال الأصحاب : المطابقة واللا مطابقة أخص صفاتهما، فيلزم من الاختلاف فيه الاختلاف فى الذات .

المقصد الرابع : الجهل يقال للمركب وهو ماذكرناه ، وللبسيط وهو عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالما، فلا يكون ضدا ،ويقرب منه السهو ،وكأنه جهل سببه عدم استثبات التصور ، حتى اذا نبه تنبه ، وكذا الغفلة ، ويفهم منها عدم التصور . وكذلك الذهول . والجهل بعد العلم يسمى نسيانا .

المقصد الخامس : ادراكات الحواس الخمس عند الشيخ علم بمتعلقاتها ، فالسمع علم بالمسموعات ، والابصار علم بالمبصرات ، وخالفه فيه الجمهور . فانا إذا علمنا شيئا علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا ، وله أن يجيب بأن ذلك الفرق لا يمنع كونه علما مخالفا لسائر العلوم ، إما بالنوع أو بالهوية . وأيضا : فانما يصح استدلاله لو أمكن العلم بمتعلقه بطريق آخر .

المقصد السادس : الحكماء قالوا الصور العقلية تمتاز عن الخارجية بوجوه :ـ

الأول : أنها غير متمانعة فى الحلول ، بل متفاوتة .

الثانى : تحل الكبيرة فى محل الصغيرة.

الثالث : لا ينمحى الضعيف بالقوى .

الرابع : لا يجب زوالها ، وإذا زالت سهل استرجاعها .

ثم ذكروا فى معنى كون الانسانية أمرا كليا أمرين :ـ

الأول : اسم الانسان لأفراده ليس باشتراك اللفظ ضرورة ، بل هو معنى مشترك . ولا يدخل فيه المشخصات . وإلا لم يكن مشتركا . فالنفس إذا استحضرت صورة الانسانية مجردة عن المشخصات كانت مطابقة لزيد وعمرو وبكر، أى كل واحد إذا جرد عن مشخصاته كانت هى بعينها الحاصل منه لا تختلف .

الثانى : أن المعلوم بها أمر كلي ؛ وهذا يليق بمن يرى العلم غير الصورة الذهنية . وفيه نظر .. قد نبهتك عليه إن كان على ذكر منك حيث قلت لك: الصورة الذهنية هى العلم والمعلوم، وإن كنت تحتاج إلى زيادة بيان فاستمع : أليس اذا كان العلوم أمرا وراء ما فى الذهن كان حصوله فى الخارج فيكون شخصا وهو ينافى الكلية . اللهم إلا أن يصار إلى أن الأمور المتصورة لها ارتسام فى غير العقل وهو ينافى الوجود الذهنى

المقصد السابع : العلم ينقسم الى تفصيلى. وهو أن ينظر الى أجزائه ومراتبه، والى اجمالى. كمن يعلم مسألة فيسأل عنها فانه يحضر الجواب فى ذهنه دفعة وهو متصور للجواب عالم بأنه قادر عليه، ثم يأخذ فى تقريره فيلاحظ تفصيله ؛ ففى ذهنه أمر بسيط هو مبدأ التفاصيل والتفرقة بين تلك الحالة وبين حالة الجهل وملاحظة التفصيل ضرورية ، وشبه ذلك بمن يرى نعما تارة دفعة فانه يرى جميع أجزائه ضرورة ، وتارة بأن يحدق البصر نحو واحد واحد فيميزه

قال الامام الرازى : يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لأمور مختلفة ، بل لكل واحد صورة ، ولا معنى للعلم التفصيلى إلا ذلك . نعم انه قد تحصل الصور تارة دفعة وتارة مترتبة فى الزمان ، فان أرادوا ذلك فلا نزاع فيه: فرعان

الأول :العلم الاجمالى هل يثبت لله تعالى أم لا ؟ جوزه القاضى والمعتزلة ، ومنعه كثير من أصحابنا وأبو هاشم . والحق أنه ان اشترط فيه الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى، وإلا فلا . فان قيل : فينتفى حينئذ عنه تعالى علم حاصل للمخلوق. قلنا نعم ، وهو العلم المقرون بالجهل . وبالجملة. فالمنفى عنه تعالى هو القيد، أعنى كونه مع الجهل وأنه لا يوجب فى أصل العلم .

الثانى : المشهور أن الشىء قد يكون معلوما من وجه دون وجه. قال القاضى. المعلوم غير المجهول ضرورة ، فتعلق العلم والجهل شيئان ، وان كان أحدهما عارضا للآخر ، أو هما عارضان لثالث ، أو بينهما تعلق آخر أى تعلق كان ،

والتسمية مجاز ، ولامشاحة فيه .

المقصد الثامن : قال بعض المتكلمين : الشيء قد يعلم بالفعل وقد يعلم بالقوة،كما إذا كان فى يد زيد اثنان فسألنا أزوج هو أوفرد ؟ فانا نعلم أن كل اثنين زوج،وهذا اثنان،فنعلم أنه زوج بالقوة القريبة، وإذلم نكن نعلم أنه بعينه زوج،وكذلك جميع الجزئيات المندرجة تحت الكليات . قبل أن يتنبه للاندراج فالنتيجة حاصلة فى إحدى المقدمتين بالقوة .

المقصد التاسع : العلم إما فعلى،كما نتصور أمرا ثم نوجده ، وإما انفعالى، كما يوجد أمر ثم نتصوره . فالفعلى قبل الكثرة والانفعالى بعدها.قال الحكماء : علم الله تعالى فعلى،لأنه السبب لوجود الممكنات.

المقصد العاشر : قالوا : مراتب العقل أربع : —

الأولى : العقل الهيولانى،وهو الاستعداد المحض، وهو قوة خالية عن الفعل كما للأطفال :

الثانية : العقل بالملكة،وهو العلم بالضروريات،وإنه حادث،فله شرط حادث وماهو إلا الأحساس بالجزئيات،ولانريد بذلك العلم بجميع الضروريات . فان الضروريات قد تفقد لفقد شرط ، للتصور، كحس ووجدان ،كالأكمه والعنين لايتصوران ماهية اللون ولذة الجماع،أو للتصديق،كأحدهما فى القضايا الحسية أو الوجدانية،وكتصور الطرفين والنسبة فى البديهيات .

الثالثة : العقل بالفعل،وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات،بحيث متى شاء استحضر الضروريات،واستنتج منها النظريات . وقيل : بل حصول النظريات،بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية .

الرابعة : العقل المستفاد،وهو أن يحضر عنده النظريات، بحيث لاتغيب عنه وهل يمكن ذلك والانسان فى جلباب من بدنه أم لا؟ فيه تردد.

المقصد الحادى عشر : العقل مناط التكليف اجماعا، وإنه يطلق على معان، فقال الشيخ : هو العلم ببعض الضروريات، التى سميناها العقل بالملكة، واحتج عليه بأنه ليس غير العلم، والاجاز تصورا نفكاكهما، وهو محال، إذ يمتنع عاقل لاعلم له أصلا، أو عالم لاعقل له . وليس العلم بالنظريات، لأنه مشروط بكمال العقل، فيكون متأخرا عن العقل بمرتبتين، فلا يكون نفسه ، فهو العلم بالضروريات، وليس علما بكلها ، فان العاقل قد يفقد بعضها كما ذكرنا، فهو العلم ببعضها، وهو المطلوب. وجوابه: أنا لانسلم أنه لو كان غير العلم جاز الانفكاك لجواز تلازمهما .

قال الامام الرازى : والظاهر أنه غريزة يتبعها العلم بالضروريات ، عند سلامة الآلات. والنائم لم يزل عقله، وإن لم يكن عالما .

المقصد الثانى عشر : كل علمين تعلقا بمعلومين فهما مختلفان ، تماثلا أو اختلفا ، والا لم يجتمعا . وأما المتعلقان بمعلوم واحد فمثلان عند الأصحاب . قال الآمدى : ان اتحد المعلوم ووقته . وأما إذا اختلف فقد يقال مثلان ، إذ اختلاف الوقت لايؤثر كما فى الجوهر ، والفرق ظاهر، فان الوقت ههنا داخل فى متعلق العلم، وثمة عارض للجوهر ، وإنما نظير ذلك العلم فى وقتين ، لا العلم بمعلوم مقيد بوقتين . وأما إذا اختلف محل العلم كزيد وعمرو، فان قلنا: كل من العلمين يقتضى الاختصاص بمحله لذاته، فهما مختلفان، وإلا فمثلان. وسيأتى لذلك زيادة بيان .

المقصد الثالث عشر : هل ينقلب العلم الضرورى والنظرى ؟

أما انقلاب الضرورى نظريا ففيه مذاهب:

الأول : قول القاضى وبعض المتكلمين، يجوز مطلقا، لأن العلوم متجانسة فيصح على كل ماصح على الآخر . قال الآمدى : ان سلم فلاشك فى الاختلاف بالنوع والشخص، فلعل التنوع والتشخص يمنع ذلك، إذ لايجب أن يصح على الانسان مايصح على الفرس ، ولا على زيد مايصح على عمرو

الثانى : وعليه آخرون . لايجوز ، وإلا لجاز الخلو عن الضرورى ، وأنه محال بالوجدان

الثالث : وهو قول آخر للقاضى، وعليه إمام الحرمين : لايجوز فى ضرورى هو شرط لكمال العقل . إذ العقل شرط للنظر ، وهو شرط للنظرى، فيكون النظرى شرطا لنفسه، ومتقدما عليه بمراتب .

وأما انقلاب النظرى ضروريا فجائز اتفاقا، بأن يخلق الله تعالى علما ضروريا متعلقا به، ومنع المعتزلة وقوعه فى العلم بالله تعالى وصفاته، من حيث ان العبد مكلف به، ولو لم يكن مقدورا لقبح التكليف به، ومعتمدهم فى الجواز هو التجانس ، وقد مر بما فيه

المقصد الرابع عشر : وهل يستند العلم الضرورى إلى النظرى ؟ منعه بعض، لاقتضائه توقف الضرورى على النظرى ، وجوز بعضهم ؛ لأن العلم امتناع اجتماع الضدين مبنى على وجودهما ، والعلم به ليس ضروريا ، ولذلك يثبت بالدليل . ومن منع العلم به فهو مكابر ومناقض لقوله . بل الحق أنه لايتوقف على وجودهما . وأما تصورهما فنعم ، فان التصديق الضرورى هو مالا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وفكر ، ثم إنه قد يكفى فيه تصورهما بوجه ما وقد يكون ذلك ضروريا . فالحاصل: أن هذا نزاع لفظى، مرجعه إلى تفسير الضرورى . وكذا توقفه على ضرورى آخر . فان قلنا :هو مالا يتوقف على علم سابق، لم يجز . وان قلنا: هو مالا يتوقف على نظر، جاز.

المقصد الخامس عشر : أثبت أبو هاشم علما لا معلوم له، كالعلم بالمستحيل؛ فانه ليس بشىء . والمعلوم شىء . قال الامام الرازى : هو تناقض ، فان المعلوم لامعنى له إلا ماتعلق به العلم . قال الآمدى : له أن يصطلح على أن لا يسميه معلوما.. والانصاف أن لاتظن بكلمة تخرج من فم أخيك السوء ، فتطلب له محملا ما استطعت، وهلا يحمل كلامه على ماصرح به ابن سينا فى الشفاء، من أن المستحيل لايحصل له صورة فى العقل، فلا يمكن أن يتصور شىء هو اجتماع

النقيضين، فتصوره إما على سبيل التشبيه، بأن يعقل بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع، ثم يقال: مثل هذا الأمر لا يمكن حصوله بين السواد والبياض. وإما على سبيل النفي، بأن يعقل أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وبالجملة: فلا يمكن تعقله بماهيته، بل باعتبار من الاعتبارات

المقصد السادس عشر: محل العلم الحادث غير متعين عقلا عند أهل الحق، بل يجوز أن يخلقه الله تعالى في أي جوهر أراد، لكن السمع دل على أنه هو القلب. قال تعالى: إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب، وقال: فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها، وقال: أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها وقال الحكماء: محل الكليات النفس الناطقة المجردة بذاتها، ومحل الجزئيات المشاعر العشر الظاهرة والباطنة، وسنفصلها تفصيلا. ومنهم من يرى أن المدرك للجزئيات أيضاً هو النفس الناطقة، ولكن بواسطة الآلة، فانها تحكم بالكلي على الجزئي، فلا بد أن تكون عاقلة لهما، وسيأتي الكلام فيه:

النوع الثالث الارادة. وفيها مقاصد: —

المقصد الأول: في تعريفها: قيل: إنها اعتقاد النفع أو ظنه. وقيل: ميل يتبع ذلك، فانا نجد من أنفسنا بعد اعتقاد أن الفعل الفلاني فيه جلب نفع أو ضر ميلا اليه، وهو مغاير للعلم. وأما عند الأشاعرة: فصفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع، والميل الذي يقولونه فنحن لا ننكره، لكن ليس إرادة، فان الأرادة بالاتفاق صفة مخصصة لأحد المقدورين، وسنبين أنها غير الميل، ثم حصول الميل في الشاهد لا يوجب حصوله في الغائب.

المقصد الثاني: الأرادة القديمة توجب المراد اتفاقا، وأما الحادثة فلا توجبه اتفاقا، وجوز النظام ايجابها للمراد إذا كانت قصدا الى الفعل، وهو مانجده من أنفسنا حال الأيجاد، لا عزما عليه، فانه قد يتقدم على الفعل، والعزم يقبل الشدة والضعف، حتى يبلغ الى درجة الجزم، ومع ذلك فقد لا يكون مقارنا

ولا قصدا، بل جزما بأنه سيقصد، وربما يزول لزوال شرط، أو حدوث مانع .

المقصد الثالث : الارادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع أو بميل يتبعه، خلافا للمعتزلة . لنا: أن الهارب من السبع إذا عن له طريقان متساويان ، فانه يختار أحدهما، ولا يتوقف على ترجح أحدهما النفع فيه، ولا على ميل يتبعه، بل يرجح أحدهما بمجرد الارادة . لا أقول: لا يكون للفعل مرجح، بل لا يكون اليه داع ، ومعلوم بالضرورة أنه من دهشته لا يخطر بباله طلب مرجح، وأنه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا حتى يفترسه السبع ، وكذلك العطشان إذا كان عنده قدحان ماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه ، فانه يختار أحدهما بلا داع له يرجحه فى اعتقاده . وكذلك جائع عنده رغيفان . والمعتزلة ادعوا الضرورة، بأن من استوى عنده الطرفان لا يرجح أحدهما إلا لمرجح . والجواب : منع الضرورة، والمعارضة بالضرورة فى الأمثلة المذكورة .

المقصد الرابع : الارادة مغايرة للشهوة لوجهين :-

الأول : الارادة قد تتعلق بنفسها، دون الشهوة، وفيه نظر.. تعرفه مما اخترناه من التعريف .

الثانى : أن الانسان قد يريد شرب دواء كريه فيشربه ولا يشتهيه بل يتنفر عنه.

المقصد الخامس . إنها غير التمنى، فانها لا تتعلق إلا بمقدور مقارن ، والتمنى قد يتعلق بالمحال، وبالماضى . والميل الذى يسمونه إرادة، هو بالتمنى أشبه منه بالارادة .

المقصد السادس : قال الشيخ: ارادة الشىء كراهة ضده بعينها، إذ لو كانت غيرها فاما مثلها أو ضدها فلا تجامعها ، وإما مخالف لها فيجامع ضدها . إذا المخالف للشىء يجوز اجتماعه معه ومع ضده ، ولكن ضد ارادة الشىء ارادة الضد ، فيلزم كراهة الضد مع إرادته، وإنه محال . والجواب : لا نسلم أن المخالف للشىء يجامع ضده، لجواز تلازمهما، وكون الشىء ضدا للمتخالفين كالنوم هو ضد للعلم والقدرة ، ثم ماذكرتم وإن دل على ما ادعيتم فعندنا ماينفيه، وهو أن شرط

كراهة الضد الشعور به اتفاقا ،وقد لايشعر به فتنفك الأرادة عن كراهةالضد فلا تكون نفسها ، وبالجملة. فاستلزام الشيء لنفسه لايتوقف على شرط . وإذ ظهر التغايرفهل الارادةمستلزمة لكراهة الضد بشرط الشعور به ؟ مختلف فيه . قال القاضى والغزالى:مستلزمة ، والظاهر خلافه ، لجواز أن يريد الضدين كل واحدمن وجه،ارادة على السوية،أويترجح أحدهما بحسب مافيه من نفع راجح

المقصد السابع : قال القاضى وابو عبدالله البصرى : الارادة تفيد متعلقها صفة . فللفعل. كونه طاعة ومعصية ، وللقول. كونه أمرا أو تهديدا . فان أرادا أنها تفيد صفة ثبوتية ،منع،وماذكراه اعتبارى . كيف والقول لاوجود لجملته؟ فكيف تقوم به صفة ؟

النوع الرابع القدرة . وفيه مقاصد :ـ

المقصد الأول : فى تعريف القدرة وهى صفة تؤثر وفق الأرادة ، فخرج مالايؤثر كالعلم،ومايؤثر لاعلى وفق الأرادة كالطبيعة ، وقيل..ماهومبدأقريب للأفعال المختلفة . فالنفس الفلكية قدرة على الأول دون الثانى ، والنفس النباتية بالعكس ، وأما الحيوانية فقدرة على التفسيرين ، والقوى العنصرية ليست قدرة على التفسيرين . ويرد عليهما القدرة الحادثة على رأينا،فانهالاتؤثر وليست مبدأ لأثر ويسمى كسبا ، والدليل أنه لوكان فعل العبد بقدرته،وأنه واقع بقدرةالله؛ لما سنبرهن على أنه تعالى قادر على جميع الممكنات . فلو أراد الله شيئا وأراد العبد ضده، لزم أما وقوعهما،أو عدمهما ، أو كون أحدهما عاجزا . لايقال . نختار أنه يقع مقدور الله تعالى؛لأن قدرته أتم . ألا ترى أنها أعم ؟ لأنا نقول عموم القدرة لايؤثر؛فان تعلق القدرة بغير المقدور المعين لاأثر له فى هذاالمعين ضرورة . وبهذا الدليل بعينه نفى جهم الحادثة ، وإنه غلو فى الجبر ، وإنه مكابرة ، لأن الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط عن علو ضرورى . فالأول له اختيار دون الثانى ، ويندفع الأشكال بما ذكرناه ، من عدم تأثير قدرته .

فان قال : لانريد بالقدرة إلا الصفة المؤثرة،وإذ لاتأثير فلاقدرة ، كان منازعا في التسمية .

المقصد الثاني : هل يجوز مقدور بين قادرين؟جوزه أبو الحسين البصري مطلقا ، والأصحاب بناء على اثبات قدرة للعبد غير مؤثرة،مع شمول قدرة الله تعالى . ومنعه المعتزلة بناء على امتناع قدرة غيرمؤثرة،فيلزم التمانع، والمجوزون من أصحابنا اتفقوا على امتناع قدرتين مؤثرتين،للتمانع ؛ وقدرتين كاسبتين ، لأن الكسب هو أن يخلق الله للقدرة الحادثة،وأنها لاتتعلق بفعل خارج عن المحل،فلا يقدر زيد على فعل عمرو،ولايتصور اثنان هما محل لفعل واحد .

المقصد الثالث : وقال بشر بن المعتمر : القدرة عبارة عن سلامة البنية عن الآفات ، فمن أثبت صفة زائدة فعليه البرهان . وقال ضرار بن عمرو وهشام ابن سالم : إنها بعض القادر ، وقيل: بعض المقدور .

المقصد الرابع : اختلف في طريق اثباتها . والحق أنها تعرف بالوجدان،كما أشرنا إليه . وقال الهمداني من المعتزلة:هو تأتي الفعل من بعض الموجودين دون بعض . قلنا . الممنوع قادر عندك،ولايتأتى منه الفعل . فان قال: يتأتى منه بتقدير ارتفاع المانع ، قلنا :فالعاجز يتأتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع،وهو العجز . وقال الجبائي : هو العلم بصحة الشخص ، قلنا : قد توجد ولاقدرة بأضدادها اجماعا .

المقصد الخامس : قال الشيخ : القدرة مع الفعل، ولاتوجد قبله ، إذ قبل الفعل لايمكن الفعل ، وإلافلنفرض ،فهي حال الفعل هذا خلف . فان قيل:القدرة في الحال على ايقاع الفعل في ثاني الحال،وهو لا يستدعي آمكانه في الحال،بل في ثاني الحال. قلنا : الأيقاع إن كان نفس الفعل فحال في الحال،لما ذكرنا ، وإن كان غيره عاد الكلام فيه ولزم التسلسل . وفيه نظر .. يرجع إلى تحقيق معنى قوله : حصول الفعل قبل الفعل محال،فانه قد يراد به بشرط كونه قبل الفعل، فلا كلام، إذلاشك

أنه تناقض . وقد يراد به فى زمان عدم الفعل ، بل بأن يفرض خلوه عن عدم الفعل ،ووقوع الفعل بدله،وأنه غير محال . وذلك كقعود زيد، فانه محال بشرط قيامه،أى يمتنع كونه قائما قاعدا معا ، ولايمتنع فى زمان قيامه ، فانه لايستحيل أن يعدم القيام ويوجد بدله القعود . وقالت المعتزلة : القدرة قبل الفعل . فمنهم من قال ببقائها حال الفعل ،وإن لم تكن قدرة عليه، فانها شرط كالبنية ، ومنهم من نفاه،ودليلهم وجوه :ـ

الأول : إن تعلق القدرة معناه الايجاد ، وايجاد الموجود محال . قلنا : إيجاده بذلك الوجود جائز، بمعنى أن يكون ذلك الوجود مستندا إلى الموجد .

الثانى : يلزم القدرة على الباقى . قلنا : نلتزمه لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة أو نفرق باحتياج الموجود عن عدم إلى المقتضى دون غيره .أوننقض أولا بتاثير العلم فى الاتقان ، وفى كون الفاعل فاعلا والارادة إذيوجبونهاحال الحدوث دون البقاء .

الثالث : أنه يوجب حدوث قدرة الله تعالى أو قدم مقدوره . أجيب : بأن الفعل فى الأزل غير ممكن،فلا تتعلق به. وفيه نظر..إذفيه التزام،وماذكروه بيان للسبب ، وأيضا:فالتعلق قبله بزمان لايمتنع، فيرد الأشكال بحسبه.

الرابع : يلزم أن لايكون الكافر مكلفا بالايمان ،لأنه غير مقدور له ، ولو جوز فليجز تكليفه بخلق الجواهر والأعراض . قلنا : يجوز تكليف المحال عندنا ، والفرق أن ترك الايمان بقدرته ، بخلاف عدم الجواهر والأعراض . وبالجملة:فكون الشىء مقدورا الذى هو شرط التكليف عندنا ،أن يكون هو متعلقا للقدرة أو ضده .

فروع للمعتزلة.ـ

الأول : هل يخلو القادر عن جميع مقدوواته ؟ جوزه أبو هاشم وأتباعه مطلقا ، وفصل الجبائى فجوزه عند المانع ومنعه عندعدمه فى المباشر دون المولد.

الثانى : تنقسم الأفعال المقدورة إلى مالايحتاج إلى آلة، كالقائمة بالمحل، وإلى مايحتاج، كالخارجة عنه .

الثالث : اتفقوا على أنها لاتبقى غير متعلقة . فقيل: القدرة تتعلق بالفعل عقيبها ، وقيل: بما بعدها مطلقا . فالجبائى : الفاعل فى الحالة الأولى يفعل، وفى الثانية فعل ، وابنه : فى الأولى سيفعل، وفى الثانية يفعل ، وابن المعتمر: يفعل مطلقا .

الرابع : قال العلاف : القدرة على أفعال القلوب معها ،وعلى أفعال الجوارح قبلها .

المقصد السادس : الممنوع عن الفعل هل هو قادر عليه ؟ منعه الأشاعرة إذ القدرة مع الفعل ، وقال به المعتزلة،قالوا: العجز يضاد القدرة والمنع المقدور وجوديامضادا للمقدور، أو مولدا لضده ، أو عدميا : وأدعوا الضرورة فى الفرق بين الزمن والمقيد ؛ وذلك لأنه لم يتبدل ذاته ولاصفته ؛ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة ، وعندنا لافرق إلا مايعود إلى جريان العادة بخلق الفعل فيه وعدمه . وتمنع عدم تبدل صفاته فان الله تعالى لم يخلق فيه القدرة ،ولا حاجة الى طرو ضد .

المقصد السابع : قال الشيخ بناء على كون القدرة مع الفعل . أنها لاتتعلق بالضدين بل بمقدورين مطلقا . وقالت المعتزلة : تتعلق بجميع مقدوراته ،وقول أبى هاشم متردد، فقال مرة : القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها دون القائمة بالجوارح ، وتارة أخرى : كل واحدة منهما تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخري ، وتارة : كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتهما جميعا،غير أن كلا لايؤثر فى متعلقات الأخرى لعدم الآلة ، ومرة : القدرة القلبيه تتعلق بمتعلقيهما دون العضوية . وقال ابن الراوندى . تتعلق القدرة بالضدين بدلا لامعا ، واجمعت المعتزلة على أنها تتعلق بالمتماثلات،مع اتفاقهم على أنه لايقع بها

مثلان فى محل فى وقت، وأنهم يدعون فيما ذهبوا اليه الضرورة، إذ لا معنى للقدرة إلا التمكن من الطرفين ، ومن لا يكون قادرا على عدم الفعل فهو مضطر لا قادر، وعليه بنيت الدعوة والثواب والعقاب . قال الامام الرازى : القدرة تطلق على مجرد القوة التى هى مبدأ للأفعال المختلفة ، ولا شك أن نسبتها الى الضدين سواء ، وهى قبل الفعل، وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير ، ولا شك أنها لا تتعلق بالضدين ، بل هى بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى الآخر، لاختلاف الشرائط، وهى مع الفعل ، ولعل الشيخ اراد بالقدرة القوة المستجمعة والمعتزلة مجرد القوة، وفيه بحث .

المقصد الثامن : العجز عرض مضاد للقدرة، خلافا لأبى هاشم فى آخر أقواله حيث ذهب إلى أنه عدم القدرة ، وللأصم من حيث إنه نفى الاعراض . لنا : التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع ، ولأبى هاشم أن يجعلها عائدة إلى عدم القدرة . ثم قال الشيخ : العجز إنما يتعلق بالموجود ، فالزمن عاجز عن القعود لا عن القيام . فان التعلق بالمعدوم خيال محض ، وله قول ضعيف إنه إنما يتعلق بالمعدوم ، واليه ذهبت المعتزلة وكثير من أصحابنا، وجواز تعلقه بالضدين فرع ذلك : معتمد القول الأول : أنه ضد القدرة فتعلقهما واحد والقدرة متعلقة بالموجود .

والثانى : الاجماع على عجز الزمن عن القيام ، ولو قيل : يلزم عدم عجز المتحدى بمعارضة القرآن، وأنه خلاف الاجماع والمعقول ، لكان حسنا، ويمكن الجواب : بأن العجز يقال باشتراك اللفظ لعدم القدرة ، ولصفة تستعقب الفعل لا عن قدره .

المقصد التاسع : المقدور هل هو تبع للعلم أو للارادة؟ للمعتزلة فيه خلاف، فمن قال تبع للارادة، فلأنه حقيقة القدرة، ومن قال تبع للعلم، فلأن صاحب الملكة يصدر عنها أفعال لا يقصدها ، فان الكاتب يراعى دقائق فى حرف

واحد، ولو لاحظها لفاته كثير منها .

المقصد العاشر : هل النوم ضد للقدرة؟ اتفقت المعتزلة وكثير منا على امتناع صدور الأفعال المتقنة الكثيرة من النائم، وجواز القليلة بالتجربة، فقيل: هي مقدورة له. وقال الاستاذ أبو اسحاق : هي غير مقدورة له . وتوقف القاضي . وأما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين ، أما عند المعتزلة . فلفقد شرائط الأدراك من المقابلة ، وانبثاث الشعاع، وتوسط الهواء، والبنية المخصوصة ، وأما عند الاصحاب إذ لم يشترطوا شيئا من ذلك، فلأنه خلاف العادة، والنوم ضد للأدراك ، وقال الاستاذ: إنه إدراك حق، إذ لا فرق بين مايجده النائم من نفسه من ابصار وسمع، وبين مايجده اليقظان ، فلو جاز التشكيك فيه لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة ، ولم يخالف فى كون النوم ضدا، لكنه زعم أن الأدراك يقوم بجزء غير مايقوم به النوم ، وقال الحكماء : المدرك فى النوم يوجد فى الحس المشترك، ويكون ذلك على وجهين .

الأول — أن يرد عليه من النفس وهى تأخذه من العقل الفعال ، فان جميع صور الكائنات مرتسم فيه ، ثم يلبسه الخيال لما جبل عليه من الانتقال والتفصيل والتركيب صورا إما قريبة أو بعيدة، فيحتاج الى التعبير ، وهو أن يرجع المعبر قهقرى مجردا له عن تلك الصور؛ حتى يحصل ما أخذته النفس، فيكون هو الواقع وقد لا يتصرف فيه الخيال فيؤديه كما هو بعينه، فيقع من غير حاجة الى التعبير

الثانى — أن يرد عليه، إما من الخيال مما ارتسم فيه فى اليقظة ، ولذلك فأن من دام فكره فى شىء يراه فى منامه ، وإما مما يوجبه مرض كثوران خلط أو بخار ، ولذلك فان الدموى يرى فى حلمه الاشياء الحمر ، والصفراوي النيران والأشعة ، والسوداوى الجبال والأدخنة ، والبلغمى المياه والألوان البيض ، وهذا بقسميه من قبيل أضغاث الأحلام، لا يقع هو ولا تعبيره

فروع للمعتزلة .

الأول : اختلفوا فيمن يتمكن من حمل مائة من فقط ، ولا يتمكن من حمل مائة أخرى معها، فقيل: عاجز عن حملها ، وقيل: لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة وقيل: قادر على حمل إحداهما من غير تعيين ، والكل مناقض لأصلهم فى تعلق القدرة بجميع المقدورات . فان قيل : مذهبنا أن لا تتعلق فى وقت فى محل من جنس بأكثر من واحد ، قلنا . المحل المحمول وهو مختلف .

الثانى . شخصان يقدر كل على حمل مائة من اذا اجتمعا عليه، فمنهم من قال حملها واقع بقدرة كل واحد واحد ، ويلزمه اجتماع قادرين على مقدور واحد ، وربما التزم ، ومنهم من قال : هذا حامل للبعض ، وذاك للبعض، ولا يخفى ما فيه من التحكم ، فأن نسبة كل جزء الى كل واحد على السوية

الثالث : قالوا : القدرة الواحدة قد تولد فى محال متفرقة حركات إلى جهات مختلفة ، وأما فى محال مجتمعة فلا ، بل يجتمع على عشرة اجزاء مجتمعة عشرة اجزاء من القدرة ، فالقدرة على تحريك كل جزء غير القدرة على تحريك الآخر وإلا لكان قدرة على تحريك الأجزاء بالغة ما بلغت

الرابع : قال الجبائى : الاجتماع يمنع التحريك، كالقيد، وهو فرع أن المعدوم مقدور ، وبه منع كون القادر على حمل مائة من قادرا على حمل المائة الاخرى

المقصد الحادى عشر(*): القدرة المحركة يمنة ويسرة هل تقدر على التصعيد؟ منهم من جوزه، ومنهم من منعه، للفرق بين الدحرجة والرفع ضرورة ، وعليه البهشمية، واوجبوا زيادة قدرة واحدة ، ولا يخفى ما فيه من التحكم

المقصد الثانى عشر : القدرة مغايرة للمزاج من وجهين :

الأول : المزاج وأثره من جنس الكيفيات المحسوسة ، دون القدرة

الثانى : المزاج قد يمانع القدرة ، كما عند الغوب

المقصد الثالث عشر : القوة تقال للقدرة، والمراد هنا جنسها، وهو مبدأ

(*) تنبيه هذا المقصد وما بعده الى الموقف الرابع فى الجوهر غير مقرر حسب منهج ٩٣٦ لقانون رقم ٢٦

التغير فى آخر، من حيث هو آخر، وقولنا: من حيث هو آخر، ليدخل فيه المعالج لنفسه،فانه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب ، ويتأثر من حيث هو جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء ، وتقال للامكان المقابل للفعل ، لأنه سبب للقدرة عليه مجازا ،وهذا غير الأمكان الذاتى ، فأنه قد يقارن الفعل، وينعكس من الطرفين دون هذا . وقد تقال فى العرف للقدرة نفسها ، ولما به القدرة على الأفعال الشاقة ،ولعدم الانفعال

المقصد الثالث عشر : الخلق ملكة تصدر عنها الأفعال بلاروية ، كمن يكتب شيئا من غير أن يروى فى حرف حرف،أو يضرب الطنبور من غير أن يفكر فى نغمة نغمة . وينقسم إلى فضيلة ورذيلة وغيرهما ، فالفضيلة الوسط ، والرذيلة الأطراف ، وغيرهما ماليس منهما .

فالعفة : هيئة للقوة الشهوية بين الفجور والخمود .

والشجاعة : هيئة للقوة الغضبية بين التهور والجبن

والحكمة : هيئة للقوة العقلية بين الجربزة والبلاهة .

والخلق : مغاير للقدرة ؛ سيما إن جعل نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء

خاتمة: فى تفسير كيفيات نفسانية قريبة مما مر

الأول : المحبة . قيل هى الأرادة،فمحبة الله لنا إرادته لكرامتنا ، ومحبتنا لله إرادتنا لطاعته

الثانى . عند المعتزلة أن الرضاء هو الأرادة ، وعندنا ترك الاعتراض

الثالث : الترك عدم فعل المقدور، وقيل:ان كان قصدا ، ولذلك يتعلق به الذم ، وقيل:إنه من أفعال القلوب ، وقيل:هو فعل الضد لأنه مقدور والعدم مستمر،فلا يصلح أثرا للقدرة

الرابع : العزم هو جزم الأرادة بعد التردد ، وهذا كله إنما يصح إذا لم نفسرها بالصفة المخصصة ؛ بل بالميل

النوع الخامس : بقية الكيفيات النفسانية ، وفيه مقصدان

المقصد الأول : اللذة والألم بديهيان فلا يعرفان ، وقيل : اللذة إدراك الملايم من حيث هو ملايم ، والملايم هو كمال الشيء الخاص به ، كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة ، والجاه والتغلب للغضبية ، وقولنا من حيث هو ملايم لأن الشيء قد يلايم من وجه دون وجه كالدواء الكريه إذا علم أن فيه نجاة من العطب ، وذلك لم يثبت ؛ فأنا ندرك حالة هي لذة ونعلم أن ثمة أدراكا للملايم ، وأما أن اللذة هل هي نفس ذلك الادراك أو غيره ،وأنما ذلك سبب لها ؟ وهل يمكن أن تحصل بسبب آخر أم لا ؟ فلم يتحقق ، فوجب التوقف فيه . وقال ابن زكريا الطبيب الرازى : لالذة ، ومايتصور منها إنما هو دفع ألم، كالأكل لألم الجوع ، والجماع لألم دغدغة المنى لأوعيته ، ولا نمنع جواز أن يكون ذلك أحد أسبابه ، انما ننازعه فى مقامين :

أحدهما:أنه دفع الألم ، وثانيهما أنه لايمكن أن تحصل بطريق آخر . ومما ينبه : أنه قد تحدث مايوجب اللذة دفعة بلا شوق اليه ، ولا أن يخطر بالبال حتى يقال إنها دفع لألم الشوق ، وذلك مثل النظر إلى وجه مليح ، والعثور على مال بغتة . ثم قال الحكماء : الألم سببه تفرق الاتصال بالتجربة ، وأنكره الامام الرازى،فأن من عقر بسكين شديد الحدة لم يحس بالألم ألا بعد زمان ، ولو كان ذلك سببا لامتنع التخلف عنه ، بل تفرق الاتصال بعد لسوء المزاج ، وحصوله يستدعى زمانا ما ، فربما يبتدىء العضو بالاستحالة إلى مزاج سىء يحصل الألم ، وربما احتج : بأن التفرق عدم الاتصال وهو عدمى ، وبأن التغذى مداخلة الغذاء لجميع الأجزاء ، ولا تتصور الا بتفريق فيجب أن يؤلم . وزاد ابن سينا سببا آخر وهو سوء المزاج المختلف ، ولذلك تؤلم لسعة العقرب مالا تؤلم الابرة ، بخلاف المتفق فأنه لايؤلم . أما أنيته ، فان حرارة المدقوق أكثر من حرارة صاحب الغب بكثير ، والثانى مدرك دون

الأول ، وأما لميته : فان الاحساس شرطه مخالفة مالكيفية الحاس والمحسوس إذ مع الاتفاق لايحصل تأثر فلا يكون احساس ، فاذا تمكن الكيفية المنافرة فى العضو وأزال كيفية العضو الاصلية فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس به ، ولذلك فان المحسوسات اذا استمرت يضعف الشعور بها متدرجا حتى ربما لم يشعر بها ، وان شئت فقس من دخل الحمام يستسخن الماء الحار بحيث يشمئز منه حتى اذا لبث فيه قاب ساعة أثر فيه هواء الحمام فيسخن ، فتراه لايدرك سخونته بل ربما استبرده

المقصد الثانى : الصحة ملكة أو حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة ، وهذا يعم أنواعها ، وربما تخص بالحيوان أو بالانسان ، فيقال كيفية لبدن الحيوان أو لبدن الانسان كما وقع الجميع فى كلام ابن سينا ، وأورد الامام الرازى على جعلها من الحالة والملكة أن مقابلها المرض وليس منها إذ أجناسه سوء المزاج ، وسوء التركيب ، وتفرق الاتصال ، وهى : أمامن المحسوسة ، أو من الوضع ، أو عدم ، ولا شىء منها بكيفية نفسانية ، وأورد على هذا الحد الذي ذكر شكوكا :-

الاول .. لم قدم الملكة ، وأنما تكون حالة ثم تصير ملكة ؟ قلنا : الملكة اتفق على كونها صحة ، أو لأن الملكة غاية الحالة

الثانى .. فيه اضطراب اذ أسند الفعل الى الموضوع والى الصحة ولايكون الا أحدهما . قلنا الموضوع فاعل والصحة آلته

الثالث .. السليم هو الصحيح ، فالتعريف دورى . قلنا : والصحة فى الافعال محسوسة وفى البدن غير محسوسة ، فعرف غير المحسوس بالمحسوس لكونه أجلى ، واذا عرفت هذا فالمرض خلاف الصحة ، فهى حالة اوملكة يصدر بها الأفعال عن الموضوع لها غير سليمة فلا واسطة بينهما ، إذ لاخروج عن النفى والاثبات ، وأثبت جالينوس فقال : الناقه ومن ببعض أعضائه آفة أو يمرض مدة ويصح

مدة،لاصحيح ولا مريض وأنت تعلم أن ذلك لاهمال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان والجهة،وأنه إذا روعى شروط التقابل فلا واسطة ، وكذا كل متقابلين يمتنع بينهما الواسطة فانما هو باعتبار شرائط التقابل

الفصل الثالث : فى الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقصدان

المقصد الأول : أنها عارضة للكم أما وحدها فللمنفصلة كالزوجية والفردية وللمتصلة التثليث والتربيع ، وإما مع غيرها كالحلقة فأنها مجموع شكل وهو عارض للكم مع اعتبار لون ، وكالزاوية فأنها هيئة أحاطة الضلعين بالسطح مثلا فى ملتقاهما لاباستقامة . ومنهم من جعل الزاوية من باب الكم لقبولها التفاوت وأنها توصف بالاصغر والاكبر،وبكونها نصفا وثلثا . والجواب:أنه أنما يتم أن لوكان عروض ذلك لها بالذات ، وأنه ممنوع ، بل لأنه عارض للكم ، ويبطله أنها تبطل بالتضعيف وتنعدم ،بخلاف الكم فأنه يزيد

المقصد الثانى . قال المهندسون الخط المستقيم خط تقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية ، وأنه اذا أثبت أحد طرفيه وأدير حتى عاد الى وضعه الأول حصلت الدائرة ، وهى شكل يحيط به خط فى وسطه نقطة؛جميع الخطوط الخارجة منها إليه سواء . ثم اذا أثبت قطر نصف الدائرة وأدير نصف الدائرة حتى عاد الى وضعه الأول حصلت الكرة وهى جسم يحيط به سطح فى وسطه نقطة؛جميع الخطوط الخارجة منها اليه سواء ، وإذا اثبت أحد ضلعى المربع المتوازى الأضلاع وأدير حصل الاسطوانة ، وهو شكل يحيط به دائرتان من طرفيه هما قاعدتاه يصل بينهما سطح مستدير يفرض وسطه خط مواز لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه . وإذا أثبت الضلع المحيط بالقائمة من المثلث وأدير المثلث حصل المخروط ، وهو جسم أحد طرفيه دائرة، والآخرة نقطة ويصل بينهما سطح يعرض عليه الخطوط الواصلة بينهما مستقيمة . وهذا كله أمور وهمية لايعلم وجودها خارجا،وعليها مبنى علمهم الذى يدعون فيه اليقين .

تنبيه . ولو اعتبر المركبات حصلت مقولات غير متناهية ، والخلقة إنما اعتبرت باعتبار وحدة بحسبها يتصف بالحسن والقبح ، وهما غير العارضين للشكل وحده أو للون وحده ، وهذا عذر غير واضح

الفصل الرابع : فى الكيفيات الاستعدادية

إما نحو القبول ويسمى ضعفا، وإما نحو الدفع واللاقبول ويسمى قوة ولا ضعفا ، وأما قوة الفعل فليست منها ، فأن المصارعة مثلا تتعلق بعلم ، وصلابة الأعضاء بكلا يتأثر بسرعة وبالقدرة شيء منها ليس من هذا الجنس .

المرصد الرابع فى النسب وفيه مقدمة وفصلان

المقدمة : اثبت الحكماء المقولات النسبية وأنكرها المتكلمون ألا الآن لوجوه:

الاول : لو وجدت لزم التسلسل ، أما أولا فلأن محلها يتصف بها فله اليها نسبة موجودة ويعود الكلام فيها ، وأما ثانيا فلأن لوجودها اليها نسبة ، وأما ثالثا فلأن لأجزاء الزمان بعضها إلى بعض نسبة

الثانى : لو وجدت لوجدت الأضافة، وهى لا تتحقق إلا بوجود المنتسبين ، فيوجد المتقدم والمتأخر معا

الثالث : لو وجدت لزم اتصاف البارى تعالى بالحوادث لأن له مع كل حادث أضافة بأنه موجود معه، وقبله بأنه متقدم عليه ،وبعده بأنه متأخر عنه ، وانبتها ضرار والتزم التسلسل ، ومن ثم اثبت اعراضا غير متناهية ،

واحتج الحكماء بأن كون السماء فوق الأرض ومقابلة الشمس لوجه الأرض مما نعلمه ضرورة،واجابوا عن أدلة الخصم بأنها إنما تنفى كون جميع النسب موجودة فى الخارج، ونحن نقول به فأن من الأضافات أمورا موجودة فى الخارج حقيقتها أنها اضافة ، ومنها اضافات يخترعها العقل عند ملاحظة أمرين كالتقدم والتأخر ، والأول ينتهى عند حد دون الثانى

الفصل الأول : فى مباحث المتكلمين فى الأكوان وفيه مقاصد

المقصد الأول : المتكلمون وإن انكروا سائر المقولات النسبية فقد اعترفوا بالأين وسموه بالكون ، وزعم قوم منهم أن حصول الجوهر فى الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول فى الحيز بالكائنية ، والصفة التى هى علة بالكون ؛ قال الامام الرازى : حصول الصفة للشيء معناه تحيزها تبعا لتحيزه فيلزم الدور . والجواب : ماقد عرفته ، مع أنه قد تكون ذات الصفة علة للحصول ويكون تحيزها معللا به فلا دور ، وربما قال : قيام الصفة إن توقف على التحيز لزم الدور ، وإلا جاز انفكاك العلة عن المعلول ، وقد يقال : إن التوقف بمعنى عدم جواز الانفكاك لايوجب دورا ممتنعا ، وهو غير وارد إذا تأملت

تنبيه : الأحياز الجزئية الممكنة للمتحيز نسبتها اليه سواء ، وانما يقتضى حصوله فى حيز مابحسب ما يقارنه من شرط يعينه ، والكون هو نسبته إلى الحيز المخصوص، فالفرق ظاهر ، لكن الكلام فى ثبوت ذلك المقتضى ، فأن الحصول فى الحيز المخصوص عندنا بخلق الله تعالى

المقصد الثانى : أنواع الكون أربعة . لأن حصوله فى الحيز إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أو لا ، والثانى إن كان مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز فسكون ، وإن كان مسبوقا بحصوله فى حيز آخر فحركة ، فالسكون حصول ثان فى حيز أول ، والحركة حصول أول فى حيز ثان ، ويرد على الحصر الحصول فى أول الحدوث ، فأنه غير مسبوق بكون آخر ، وقال أبوهاشم : إنه سكون ، ثم منهم من قال : الحركة مجموع سكنات ، فأن قيل : الحركة ضد السكون فكيف تكون مركبة منه ؟ قلنا: الحركة من الحيز ضد السكون فيه ، وأما الحركة الى الحيز فلا تنافى السكون فيه ، فأنها تنس الكون فيه ، وهو مماثل للكون الثانى فيه وانه سكون فكذا هذا ، ويلزمهم أن يكون الكون الثانى حركة لأنه مثل الكون الأول وهو حركة ، إلا أن يعتبر فى الحركة ألا تكون مسبوقة

بالحصول فى ذلك الحيز ، لاأن تكون مسبوقة بالحصول فى حيز آخر ، وحينئذ لاتكون الحركة مجموع سكنات ، والنزاع لفظى ، وأما الأول فأن كان بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر ثالث فهو الافتراق ، وإلافهو الاجتماع ، وانما قلنا : امكان التخلل دون وقوع التخلل لجواز أن يكون بينهما خلاء عند المتكلمين ، فالاجتماع واحد والافتراق مختلف ، فمنه قرب وبعد متفاوت ، ومجاورة

واعلم أن الاجتماع قائم بكل جزء بالنسبة إلى الآخر لأنه أمر قائم بهما ، أووضع أحدهما الى الآخر فأنهم لايثبتونه ، فالجوهران كل له اجتماع بالآخر ، فاحفظ هذا فأنه مما يذهب على كثير من عظماء الصناعة

المقصد الثالث : الكون وجوده ضرورى . وكذا أنواعه الأربعة ، أذ حاصلها كما علمت عائد إلى الكون ، والمميزات أمور اعتبارية ، نحو كونه مسبوقا بكون آخر ، أو غير مسبوق به ، وإمكان تخلل ثالث وعدمه ، وقال الحكماء السكون عدم الحركة عما من شأنه أن يكون متحركا

تنبيه : إذا قلنا ليس فى الخارج إلا الكون والفصول المميزة اعتبارية كان تسميتها أنواعا مجازا ، وإنما هو نوع واحد ، بل إذ الكون الواحد بالشخص يعرض له أنه اجتماع بالنسبة الى جزء ، وافتراق بالنسبة الى جزء آخر ، ولو فرضنا جوهرا فردا خلقه الله تعالى وحده لم يتصف باجتماع ولاافتران ، وإذاخلق معه غيره عرضا له والكون بحاله .

المقصد الرابع : فيما اختلف فى كونه متحركا وذلك فى صورتين :ـ

الأولى : اذا تحرك جسم فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه ، واختلفوا فى المتوسط الباطن ، فقيل متحرك ، إذ لوسكن لزم الانفكاك ، ولأنه فى الكل ، والكل فى حيز الكل ، فهو فى حيز الكل ، وقد خرج عنه الى آخر . وقيل غير متحرك ، إذ حيزه الجواهر المحيطة به . والأولون جعلوه هو البعد المفروض الذى يشغله ، وكذلك اختلف فى المستقر فى السفينة المتحركة وأنه أولى بالحركة ،

إذ هو يفارق بعض السطح المحيطة به .

الحق أنه نزاع لفظى يعود الى تفسير الحيز كما نبهتك عليه .

الثانية : إذا كان الجوهر مستقرا فى مكانه وتحرك عليه آخر بحيث تتبدل المحاذاة ، فالمستقر متحرك ، ولزم ما إذا تحرك عليه جوهران كل الى جهة فيجب أن يكون متحركا الى جهتين فى حالة واحدة ، فيقال : وذلك إنما يمتنع فى حركة يزول بها المتحرك عن مكانه دون ما يزول بها المكان عنه ، وشدد النكير عليه ولا معنى له لأنه نزاع فى التسمية .

المقصد الخامس : يجوز وجود جوهر فرد محفوف بستة جواهر من جهاته الست ؛ إلا ما نقل عن بعض المتكلمين أنه منع ذلك حذرا من لزوم تجزيه ، وهو مكابرة للمحسوس ، ومانع من تأليف الأجسام من الجواهر . واتفقوا على المجاورة والتأليف بين ذلك الجوهر والجواهر المحيطة به ثم اختلفوا :

فقال الشيخ والمعتزلة المجاورة غير الكون لحصوله حال الانفراد دونها ، والتأليف والمماسة غير المجاورة بل هما أمران يتبعان المجاورة ، والمباينة أى الافتراق ضد للمجاورة ؛ فلذلك تنافى التأليف لا لأنه ضده

ثم قال الشيخ : المجاورة واحدة ، وأما المماسة والتأليف فيتعدد . فهنا ست تأليفات ، وهى تغنيه عن كون سابع يخصصه بحيزه

وقالت المعتزلة المجاورة بين الرطب واليابس تولد تأليفا قائما بهما ، فههنا تأليف واحد ، وإذا جاز قيامه بالكثير فلا فرق بين الاثنين وأكثر ، وقيل ست تأليفات لاسبع حذرا من انفراد كل جزء بتأليف ، وابطلوا وحدة التأليف بأنه يزول بمباينة واحدة تأليف جوهر معه ، وتأليف الخمسة معه باق ؛ فظهر التغاير ، إذ مابطل غير مالم يبطل ضرورة .

وقال الاستاذ : المماسة نفس المجاورة وأنهما متعددتان ضرورة فالمباينة ضد لهما حقيقة .

وقال القاضى : إذا خص جوهر بحيز ثم تواردعليه مماسات ومجاورات أخر ثم زالت فالكون قبل وبعد واحد لم يتغير، وإنما تعددت الأسماء بحسب اعتبارات، وهذا أقرب الى الحق بناء على عدم اشتراط البنية

فروع : الأول : الجوهر الفرد له ست مماسات معينة، وضدها ست مباينات غير معينة ، هذا قبل المماسة ، وأما بعدها فقال فى قول يضادها : ست مباينات غير معينة ، وفى قول : ست معينة هي الطارئة على المماسات ، هذا بناء على أن المماسة غير الكون .

الثانى : المتوسط بين الجوهرين كلما قرب من أحدهما بعد عن الآخر ؛ فقال الأصحاب : قربه من احدهما عين البعد من الآخر ، وقال الاستاذ: غيره وهو الحق ؛ إذ قد يقرب من احدهما ولا يبعد من الآخر بأن يتحرك الآخر معه الى جهة حركته ، اللهم إلا أن يراد أن الكون واحد كما هو مذهب الاستاذ ، وليس ثمة أمر زائد هى المباينة والمجاورة ، فيكون النزاع لفظيا .

الثالث : الجوهر إذا ماس من جهة فهل يقال أنه مباين من الجهة الأخرى لعدم المماسة أم لا لأنه لا يمكن المجاورة من تلك الجهة حينئذ ؟ وهذا نزاع لفظى

الرابع : يجوز المباينة والافتراق فى جملة جواهر العالم ، وقيل : لا ، اذ لا تجوز المجاورة ، ويكفى جوازه بدلا . والذى حدانى على ايراد هذه الأبحاث أمران : معرفة اصطلاح القوم وتحقيق ماذهبوا اليه فى حقيقة الأكوان تسلقا إليها مما قالوا به من لوازمها ، وأن لا تظن بكتابنا هذا إعوازه لها قصورا ، والا فلا تجدى فى المطالب المهمة زيادة طائل ، ولولا هاتان الغايتان لم نطول الكتاب ، وليس من دأبى الأسهاب ؛ واذكر هذا العذر لدى ماعسى تعثر عليه فى غير هذا الموضع فتكف عني لأمتك

المقصد السادس : من لم يجعل المماسة كونا أطلق القول بتضاد الأكوان ، لأن الكونين إما أن يوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد، أو بحيزين ، والاول

اجتماع المثلين ، والثانى يوجب حصول الجوهر فى آن واحد فى حيزين ، ومن جعلها كونا كالشيخ والاستاذ فلم يجعلها اضدادا ولامماثلة بل مختلفة

المقصد السابع : فى اختلافات للمعتزلة بناء على أصولهم

أحدها : أنهم بعد اتفاقهم على بقاء الأعراض اختلفوا فى بقاء الحركة ، فنفاه الجبائى وأكثر المعتزلة ؛ إذلو بقيت كانت سكونا والتالى باطل ، أما الملازمة : فأذ لامعنى للسكون إلا الكون المستمر فى حيز واحد ، وأما بطلان التالى : فلتضاد الحركة والسكون ، وبالجملة . فالحاصل فى الآن الثانى سكون ، فيجب أن يكون كونا آخر لا الكون الأول ، وإلا فالسكون هو الحركة بعينه والضرورة تنفيه ، كيف والحركة توجب الخروج عن ذلك الحيز دون السكون ؟ ويمكن الجواب بما مر : من أن المنافى للسكون هو الحركة من الحيز لا إليه ، والحركة لاتوجب الخروج عنه بل هو الخروج وأنه نفس الحصول فى الحيز الثانى الذى هو السكون ، وبه قال أبو هاشم .

ثانيها : ذهب أبو هاشم وأكثر المعتزلة الى بقاء السكون ، واستثنى الجبائى صورتين : —

الأولى : ما اذا هوى جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات فأمسكه الله تعالى فى الجو لأن من أصله أن الطارىء الحادث أقوى من الباقى ، فلو كان السكون باقيا لهوى الثقيل بما يتجدد فيه من الاعتمادات

الثانية : السكون المقدور للحى ؛ أذ لو بقى لم يكن مقدورا فيجب لو أمر بالحركة ولم يتحرك ان لا يأثم وهو خلاف الاجماع ، ولزب هذا بأبى هاشم والتزم العقاب بعدم الفعل ، فلقب بالذهنى

ثالثها : قال الجبائى : الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر و اللمس ، فان من نظر إلى الجوهر أو لمسه مغمضا لعينيه وهو ساكن أو متحرك أدرك التفرقة بين الحالتين . ومنعه أبو هاشم بأن الكون لو كان مدركا لكان مدركا بخصوصيته

اذ الادراك عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك،واللازم باطل فأن راكب السفينة قد لايدرك حركة السفينة ولا سكون الشط ، ومن نقل فى النوم الى غير حيزه فاذا استيقظ لم يدركه بخلاف مالو لون بغير لونه

رابعها : قال الجبـائى : التأليف ملموس ومبصر، أذ تفرق بين الأشكال المختلفة وما هو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة . ومنعـه ابنه فى أحدقوليه فقال : ذلك قد يكون بالنظر الى الاكوان أو المحاذيات أو غيرها . واحتج بأنه لو رؤى التأليف وهو قائم بالصفحتين من الجسم العلياوماتحتهالرؤى الصفحتان وأنما يصح لو لم يقل أن المدرك جواهر الصفحة العلياوتأليف جواهرها بعضها مع بعض لا تأليف الصفحتين

خامسها : قال الجبائى : التأليف مختلف باختلاف الأشكال لما مر ، ومنعه ابنه : لأن التأليفين مشتركان فى أخص صفة النفس وهو القيام بمحلين بناء على أصله ، وأن سلم ففيه مصادرة

سادسها : قال الجبائى : التأليف قد يقع مباشراكمن يضم أصبعيه،ومنعه ابنه ، اذ يمتنع دون المجاورة المولدة له

سابعها : ذهب أكثر المعتزلة الى أن مجاورة الرطب واليابس وإن ولدت التأليف فليست شرطا له ، لانها لو كانت شرطا للابتداء لكانت شرطا فى الدوام كأصل المجاورة وليس كذلك؛ كالياقيت الصم الصلاب ، وهو منقوض بالقدرة عندهم. ومنهم من قال إنها للدوران،ومع ضعفه فلعل ذلك عائد الى اختلاف اجناس التأليف

الفصل الثانى فى مباحث الأين على رأى الحكماء وفيه مقاصد

المقصد الأول : قال الحكماء الحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وذلك أن كل ماهو بالقوة فأنه لايكون بالقوة من كل وجه ، وإلا فعدم محض بل بالفعل من وجه ، وبالقوة من وجه آخر . والمتحرك له حركة بالفعل ،وهو أمر حصل له بعد أن لم يكن،فهو كمال له؛ إذمعنى الكمال ذلك وأنه يؤدى الى

حصول ممكن آخر له وهو الحصول فى المنتهى، فهذا كمال ثان وذلك كمال أول ، ثم إنه مادام متحركا فشيء منه بعد بالقوة فهو لما هو بالقوة ، وكونه بالقوة باعتبار عارض للمتحرك ، وإلا فهو كمال أيضا ، فلذلك اعتبرنا الحيثية ، وفى انطباق هذا الحد على الحركة المستديرة نظر ؛ إذ لامنتهى لها إلا بالوهم،فليس هناك كمالان أول وثان،وهذا قريب مما قاله قدماؤهم أنها خروج من القوة الى الفعل بالتدريج ، لكن عدلوا عن ذلك لأن التدريج هو وقوع الشيء فى زمان بعد زمان ، فيقع فى تعريفه الزمان وهو يعرف: بأنه مقدار الحركة ،فيلزم الدور، وبقولهم بالتدريج ؛ وقع الاحتراز عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية فأنه دفعى .

المقصد الثانى : إن الحركة تقال لمعنيين :

الأول : التوجه وهو كيفية بها يكون الجسم أبدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون فى حيز آنين وهو أمر مستمر من أول المسافة الى آخرها وهى بهذا المعنى تنافى الاستقرار فتكون ضدا للسكون فى الحيز المنتقل عنه واليه ، بخلاف من جعلها الكون فى الحيز الثانى .

واعلم ان مبناه اتصال الأحياز وعدم تفاصلها أصلا بناء على نفى الجزء الذى لايتجزي ، وسنة كلم عليه ونستوفى القول فيه

الثانى : الأمر الممتد من أول المسافة الى آخرها ولا وجود لها الا فى التوهم ؛ اذ عند الحصول فى الجزء الثانى من المسافة بطل نسبتها الى الجزء الأول منها ضرورة ، نعم لما ارتسم نسبته الى الجزء الثانى فى الخيال قبل أن تزول نسبته الى الأول عنه يتخيل أمر ممتد كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة المدارة فى الحس المشترك ، فيرى خطا أو دائرة ، وأنت تعلم من هذا أن قبولها للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام لايمنع أن يكون وهميا، فلا يتم دليل اثبات الزمان

المقصد الثالث : فيما يقع فيه الحركة من المقولات عندهم وهى أربع : ـ

الأولى : الكم وهو على أربعة أوجه :

الأول التخلخل : وهو ازدياد حجم الجسم من غير أن ينضم اليه جسم آخر ، ويثبته أن الماء اذا انجمد صغر حجمه ، واذا ذاب عاد الى حجمه الاول فبين أنه لم يكن انفصل عنه جزء ثم عاد . وأيضا فالقارورة تكب على الماء فلا يدخلها ؛ فاذا مصت مصا قويا ثم كبت عليه دخلها ، وماذلك لخلاء حدث فيها لامتناعه ؛ بل لأن المص أحدث فى الهواء تخلخلا فكبر حجمه ثم أوجد فيه البرد تكاثفا فصغر حجمه فدخل فيه الماء ضرورة امتناع الخلاء ، فهذا يعطى أنيته ، وأما لميته فهو أن الهيولى ليس لها فى ذاتها مقدار ، فقد تكون فى بعض الاشياء قابلة للمقادير المختلفة تتوارد عليها بحسب مايعدها لذلك ، ولا يلزم أن يكون الكل كذلك ؛ لجواز أن يختص البعض بمقدار معين لأسباب منفصلة ، أو لأن مادته لاتقبل الا ذلك كما هو رأيهم فى الافلاك . وبالجملة فهذا مصحح ولا يلزم من تحققه تحقق الأثر

الثانى : التكاثف وهو ضد التخلخل .

واعلم أنهما غير الانفشاش وهو أن تتباعد الاجزاء ويداخلها الهواء ، وغير الاندماج وهو ضده ، وان كان يطلق عليهما الاسم بالاشتراك اللفظى ، فان هذين من مقولة الوضع ، وقد يطلق على الرقة وعلى الثخانة وهو من باب الكيف

الثالث : النمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويداخله فى جميع الاقطار بنسبة طبيعية ، بخلاف السمن والورم

الرابع : الذبول عكسه

الثانية : الكيف وتسمى الحركة فيه استحالة ، كما يتسود العنب ويتسخن الماء . ومن الناس من أنكر ذلك ، وزعم أن ذلك كمون لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى ، وبروز لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى ، وهما موجودان فيه دائما الا أن مايبرز منها يحس بها وما كمن لايحس بها ، وهذا باطل ، وإلا

لكانت الاجزاء الحارة كامنة فى الماء البارد؛ بل وفى الجمد وأنه ضرورى البطلان ومع ذلك فمن أدخل يده فيه كان يجب أن يحس بحره أو يقل برده ، وأيضا . فان شررا اذا صادف جبلا من كبريت صير كله نارا ، ونعلم بالضرورة ان ذلك كله لم يكن كامنا فيه

الثالثة : الوضع كحركة الفلك على نفسه فأنه لايخرج عن مكان الى مكان ويتبدل بها وضعه ، وفى حركة كل جزء منه نظر . فمنهم من قال : لاجزء له بالفعل فكيف يتحرك ؟ بل ذلك أمر موهوم . ومنهم من قال: بتبادل النصفين الأعلى والأسفل، وتغير نسبة الاجزاء إلى الأمور الخارجة مع عدم حركتها غير معقول فعليك بالتأمل .

الرابعة : الأين وهو النقلة التى يسميها المتكلم حركة ، وباقى المقولات لايقع فيها حركة . أما الجوهر فلاشك أنه تتبدل صورته، ومنعه بعض المتكلمين وسلم الاستحالة ، وهو من قال العنصر واحد ، إما النار والباقية بالتكاثف ، أو الأرض والباقية بالتخلخل ، أو هو متوسط والبواقى بالتكاثف والتخلخل والطبيعة محفوظة فى الأحوال كلها . وأبطله ابن سينا بوجهين .

الأول : مبرهن أن كل مايصح عليه الكون والفساد تصح عليه الحركة المستقيمة ، وتنعكس الى قولنا : بعض مايصح عليه الحركة المستقيمة يصح عليه الكون والفساد .

الثانى : اختصاص الجزء المعين من الجسم بحيز طبعا لصورته، وهذا أيضا: أن مايتصور اذا كانت حادثة . وجواب

الأول : أن الأصل وإن أخذ حقيقيا صدق وكان العكس كذلك ولا يلزم صدقه خارجيا ؛ لأنه أخص فلا يفيد الوجود .

والثانى : منع وجوب الحدوث بل المعتمد التجربة والتعويل على المشاهدة كما سيأتى، ثم نقول : الصور لاتقبل الاشتداد ولا التنقص ؛ لأن فى الوسط إن

بقى نوعه لم يكن التغير فى الصورة ، وأيضا : فمبدأ الحركة موجود والمادة وحدها لاوجود لها .

وأما المضاف: فطبيعة غير مستقلة بل تابعة لغيرها ، فأن كان متبوعها قابلا للأشد والأضعف قبلهما وإلا فلا .

وأما متى: فقال فى النجاة :أن وجوده للجسم يتبع الحركة فكيف تقع فيه الحركة ؟ وفى الشفاء : الانتقال من سنة إلى سنة ومن شهر إلى شهر يكون دفعة ، وهو كالأضافة لأنه نسبة تابعة لمعروضها وكذا الملك

وأما أن يفعل وأن ينفعل: فأثبت بعضهم فيهما الحركة ،وأبطل بأن المنتقل من التسخن إلى التبرد لايكون تسخنه باقيا والا لزم التوجه إلى الضدين معا، فبينهما زمان سكون . والحق أنهما تبع الحركة أما فى القوة ارادة كانت أوطبيعة أو فى الآلة ، وإما فى القابل

المقصد الرابع : العلة للحركة الطبيعية ليست هى الجسمية وإلا دامت الحركة بدوامها ، وأيضا فالجسمية عامة للأجسام والحركة مختصة ، وأيضا فيلزم اتحادها فى الجهة ، واللازم باطل . وأيضا فلأنها إما لمطلوب فتنقطع عنده مع بقاء الجسمية فيلزم التخلف ، وإما لالمطلوب فيتحرك أما إلى جميع الجهات وأنه محال ، وإما إلى بعضها وأنه ترجيح بلا مرجح ، وليست الطبيعة أيضا لأنها ثابتة،فيلزم ثبات معلولها والحركة ليست ثابته ؛ بل هى حالة غير ملائمة تترك طبعا طالبا للملائم ، والملائم غاية ولاتتصور إلا فى الحركة الأرادية ، وفيه إشكال ؛ إذ ليس الحركة إلى جهة حينئذ أولى من الأخرى ، ويعلم من ذلك أن العلة للحركة الأرادية ليست هى النفس لثباتها وعدم اختلافها ، ولاأيضا هى التصور الكلى لأن نسبته إلى الحركات الجزئية سواء ؛ بل انما هى تصورات جزئية ، فالماشى نحو بغداد له فى كل خطوة ارادة جزئية تابعة لتصور جزئى

المقصد الخامس : الحركة تقتضى أمورا ستة

الأول : مابه أي سببها الفاعلي ،

الثاني : ماله أي محلها ،

الثالث : مافيه أي المقولة من المقولات ،

الرابع : مامنه أي المبدأ ،

الخامس : ماإليه أي المنتهى وذلك في الحركة المستقيمة وأما في الفلكية فلا يكون إلا بالفرض ،

السادس : المقدار أي الزمان ؛ فان كل حركة في زمان بالضرورة

المقصد السادس : قد علمت أن الحركة متعلقة بأمور ستة ، فوحدتها متعلقة بوحدتها ضرورة ، ووحدتها كما قدمر إما شخصية ، أو نوعية ، أو جنسية ، ففيه ثلاثة ابحاث :ـ

أحدها : في وحدتها الشخصية ولا بد فيها من وحدة ماله ، فأن الواحد بالشخص محله واحد بالشخص ضرورة أنه لايقوم العرض بمحلين ، ولابد من وحدة مافيه إذ الشيء قد يستحيل وينمو معا فيكون كل حركة وإن اتحد المحل من حيث اختلاف مافيه ، بل قد يعرض له أنواع من الاستحالة كالتسخن والتسود والتروح ويتبع ذلك وحدة مامنه ، وما اليه ، إذ لو اختلف المبدأ والمنتهى لم يكن مافيه واحدا بالضرورة ولايكفي في الوحدة وحدة مامنه وماإليه دون اعتبار وحدة مافيه ، لجواز اتحادهما بالشخص مع تعدد الحركة بأن تكون الطرق مختلفة، كما يتوجه الجسم تارة من البياض إلى الغبرة إلى العودية إلى السواد، ومنه إلى الصفرة إلى الخضرة إلى النيلية إلى السواد ، ومنه إلى الحمرة إلى القتمة إلى السواد ، ولابد من وحدة الزمان ؛ إذ الحركة في زمان غير الحركة في زمان آخر ضرورة ، وذلك بناء على أن المعدوم لايعاد بعينه ، وأما وحدة المحرك فلا عبرة به ، فأن المتحرك بمحرك ماقد يحركه محرك آخر قبل انقطاع حركته والحركة واحدة متصلة ، ولا تميز يوجب الاثنينية غير مايتوهم من استناد

بعضها إلى محرك والبعض الى آخر ولاتجزي فيها بالفعل ولا بالفصل

ثانيها : فى وحدتها النوعية ولايخفى أن مايعتبر فى الوحدة النوعية بعض مايعتبر فى الوحدة الشخصية وهى مافيه ومامنه وما إليه إذ لو اختلف مافيه كان كل نوعا من الحركة كالتسود والتسخن ؛ وكذلك مامنه وما اليه وإن اتحد مافيه كالصاعدة والهابطة وكالتسخن والتبرد ولا عبرة بوحدة المحرك لما مر ؛ وإذ لايوجب اختلاف الشخص فالنوع أولى ، فحركة الحجر الى العلو قسرا،والنار اليه طبعا لايختلف بالنوع من حيث هما كذلك ،ولا بوحدة ماله فأن تنوع المحل لايوجب تنوع الحال ، فسواد الانسان والحمار نوع واحد ، ولا بوحدة الزمان لأنه نوع واحد لاتختلف حقيقته ، وإن قدر تنوعه فهو عارض للحركة . واختلاف العوارض لايوجب التنوع .

ثالثها : الجنسية ومايعتبر فيها بعض مايعتبر فى النوعية ، وإنما هو مافيه فقط ، فالحركة الواقعة فى كل جنس جنس من الحركة ، وبترتب بحسب ترتب الأجناس التى تقع فيها .

المقصد السابع : الحركات منها ماهى متضادة ، وقد علمت أن لاتضاد إلا بين الانواع الداخلة تحت جنس أخير، فالحركات المختلفة بالجنس كالنقلة والاستحالة والنمو غير متضاده،وإن امتنع اجتماعها حينا فلا لماهياتها ، وإنما التضاد بين المتجانسة منها ، ففى الاستحالة كالتسود والتبيض ، وفى الكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف ، وفى النقلة كالصاعدة والهابطة ؛ إذ لها فى كل طرف حد محدود تتوجه اليه وبين الطرفين غاية الخلاف ، وأما الوضعية فلا تضاد فيها .

المقصد الثامن : تضاد الحركات ليس لتضاد مافيه ، فان الصاعدة والهابطة ضدان وإن اتحد مافيه ، ولا لتضاد المحرك لتضاد الطبيعيتين والقسريتين ، ولا لتضاد المتحرك لأن حركة الحجر قسرا إلى فوق ، وطبعا

الى تحت متضادتان ، ولا لتضاد الزمان فأنه لاتضاد فيه إذ لاتنوع ولا يمكن تواردہ على موضوع ولـكونه عارضا ، وتضاد العوارض لايوجب تضاد المعروضات ، ولا للحصول فى الاطراف لأنه معدوم عند الحركة يحصل قبلها وبعدها؛بل للتوجه بحسب مامنه واليه من حيث هما كذلك ، فأنهما قد يختلفان بالذات مع التضاد كالسواد والبياض ، أو دونه كالسواد والحمرة ، أو بالعرض كالمركز والمحيط؛لأنهما جزءان من جسم بسيط عرض لأحدهما أنه غاية القرب من الفلك وللآخر أنه غاية البعد عنه مع تساويهما فى الحقيقة ، وقد لايختلفان أصلا بل يتفق أنصار أحدهما مبدأ والآخر منتهى وذلك قد يكون بالفعل كما فى الحركة المستقيمة وبمجرد الفرض كما فى الحركة المستديرة فان أى جزء فرضت يكون مبدأ للدور ومنتهى له باعتبارين،ولا تمايز فيه إلا بما يعرض من موازاة أو فرض أو غير ذلك

تنبيه : المبدأ والمنتهى اذا نسب أحدهما الى الآخر فتقابلهما تقابل التضاد واذا نسبا الى ماله المبدأ والمنتهى وهى الحركة كانا متضايفين له ، فبين كل منهما وبينه تقابل التضايف ، وليس بين المبدأ والمنتهى تضايف،فقد يعقل مبدأ لامنتهى له وبالعكس.فان قيل:قد يكون جسم مبدأ ومنتهى فكيف التضاد ؟قلت: هما غير عارضين للجسم بل للأطراف ولايكون طرف مبدأ ومنتهى إلا بالفرض وفى زمانين

فرع : قالوا : المستقيمة لاتضاد المستديرة ، إذ كل مستقيمة وتر لقسى غير متناهية بالقوة ، إذ ضد الواحد واحد ولا المستديرة المستديرة لنحو ذلك ؛ فان طرفى مستديرة واحده قد يكونان طرفين لدوائر غير متناهية ، وأما الحركة الى التوالى وإلى خلافه فكل يفعل مثل فعل الأخرى ولكن فى النصفين على التبادل ، ولايخفى مافيه من أن الحركة فى النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة

المقصد التاسع : الحركة ليست كما بالذات بل بالعرض ويعرض لها ثلاثة أنواع من الانقسام :

الأول : بحسب المسافة لانطباقها ، فالحركة الى نصفها نصف الحركة إلى كلها

الثانى : بحسب الزمان لأنه عارض لها ، فالحركة فى نصف ساعة نصف الحركة فى ساعة ، وهذا غير الذى بحسب المسافة ؛ إذ قد يختلفان كالسريعة والبطيئة

الثالث : بحسب المتحرك فان الجسم إذا تحرك تحركت اجزاؤه المفروضة فيه ، والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالآخر ، فاذا عرض له انفصال حصل لكل جزء حركة بالفعل

المقصد العاشر : مايوصف بالحركة ، إما أن تكون الحركة فيه بالحقيقة أولا ، والثانى أنه متحرك بالعرض كراكب السفينة ، والأول : اما أن يكون مبدأ الحركة فى غيره وهى الحركة القسرية ، أوفيه امامع الشعور وهى الأراديه ، أولا وهى الطبيعية ، فالحركة النباتية طبيعية وكذا حركة النبض ، وقد اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هى الصاعدة والهابطة ، أو التى على وتيرة واحدة

المقصد الحادى عشر : الحركة اما سريعة ، وهى التى تقطع مسافة مساوية فى زمان أقل من زمانها ، ويلزمها أن تقطع الأكثر فى المساوى ، وإما بطيئة وهى التى بالعكس فتقطع المساوى فى الأكثر الأقل فى المساوى ، وليس البطء لتخلل السكنات والا لم يحس بحركة الفرس ، واللازم بطلانه ظاهر ، بيان الملازمة : أن البطء لولم يكن إلا لتخلل السكنات كان تفاوت السرعة والبطء بحسب السكنات المتخللة ، فاذا عدا فرس أشد عدو كان حركته أبطأ من حركة المحدد بنسبة غير قليلة ، ويكون زيادة سكناته على حركاته كزيادة حركة المحدد على حركاته ، وأنه ألف ألف مرة فلا تظهر تلك الحركات القليلة فى تلك السكنات الكثيرة ، واعلم أن دلائل إبطال الجزء المبنية على تلازم الحركتين كما ستنتهى النوبة اليه تدل على بطلان هذا ، وبالجملة : فهذا البحث مبنى على بحث الجزء ، وفرع من فروعه يدور معه صحة وبطلانا

منها : انا إذا غرزنا خشبة فى الأرض فاذا كانت الشمس فى افقها الشرقى

وقع الظل فى الجانب الغربى ولايزال يتناقص الى أن تبلغ الشمس غاية ارتفاعها، وكلما ارتفع الشمس انوقف الظل جاز فى الثانى والثالث؛ فيجوز أن يتم الشمس الدورة والظل بحاله ، وان تحرك جزء كان بازاء كل حركة للشمس حركة للظل أقل ، فثبت أن السرعة والبطء بلا تخلل سكنات ؛ ويمكن المضايقة فى قولهم: لوجاز أن تتحرك الشمس جزء والظل بحاله لجاز فى الكل ، واذا كان كذلك جاز أن يتم الدورة والظل بحاله فان ذلك جائز عندنا ، والعادة هى القاضية بعدمها من غير استحالة عندنا وهى تستند إلى الفاعل المختار ، ومنه يعلم جواب قولهم: علة الحركة مستمرة من أول المسافة إلى آخرها ، فكذا الحركة .

تنبيه : الأختلاف بالسرعة والبطء ليس اختلافا بالنوع، فان الحركة الواحدة سريعة بالنسبة إلى حركة وبطيئة إلى أخرى ، ولأنهما قابلان للاشتداد والتنقص

المقصد الثانى عشر : قال الحكماء : علة البطء إما فى الطبيعية فممانعة المخروق فكلما كان قوامه أغلظ كان أشد ممانعة ، كالماء مع الهواء ، وإما فى القسرية والأرادية فممانعة الطبيعة ، وكلما كان الجسم أكبر والطبيعة أكثر كان أشد ممانعة وإن اتحد المخروق، أو مع ممانعة المخروق، وربما عاوق أحدهما أكثر والاخر أقل فتعادلا .

المقصد الثالث عشر: ذهب بعض الحكماء والجبائى من المعتزلة : إلى أن بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكونا، وأن كل حركة مستقيمة تنتهى الى سكون؛ لأنها لاتذهب الى غير النهاية ، ومنعه غيرهم

وأما المنبتون فلكل من الفريقين فى اثباته طريق

فقال الحكماء : الوصول إلى المنتهى آنى، فكذلك الميل الموجب له ؛ والرجوع آنى ، فكذلك الميل الموجب له آنى ، وآن الوصول غير آن الرجوع لامتناع اجتماعهما ، فلو لم يكن بينهما زمان لزم تتالى الآنات وأنه باطل فذلك الزمان لا حركة فيه فهو سكون .

والجواب : أن الوصول فى آن هو طرف حركة ، والرجوع فى آن هو طرف حركة ، فلم لايجوز أن يكون حدا مشتركا بينهما ؟ وأما الآن بمعنى جزء زمان لاينقسم فأنتم لا تقولون به . قولكم: آن الرجوع غير آن الوصول ، قلنا: نعم ، لكن باعتبار كونه منتهى زمان الحركة الموصلة ، ومبدأ زمان حركة الرجوع

وقال الجبائى : لا شك أن الاعتماد المجتلب فى الحجر يغلب اللازم فيصعد متدرجا فى الضعف الى أن يغلب اللازم المجتلب فينزل ، ولا شك أن غلبته إنما تكون بعد التعادل بينهما ، اذ لا ينقلب من المغلوبية الى الغالبية دفعة ، وعند التعادل يجب السكون ؛ وإلا لزم الترجيح بلامرجح .

وأما المنكرون فقال الحكماء : فاذا صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا وجب وقوف الخردلة ، وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل ، واللازم ضرورى البطلان ، وقد يجاب : بأن الخردلة لاتصادم الجبل بل ترجع بريحه ، فذلك فرض محال ، ويجوز استلزامه للمحال .

وقالت المعتزلة : لاسكون اذ لا يوجبه الاعتماد اللازم ، فانه يقتضى الحركة النازلة ، ولا المجتلب ، فانه يقتضى الصاعد ، ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد

وقد يجيب الجبائى على أصله : لانسلم أنه لامولد غيره بل هو الحركة ، فالحركة الصاعدة توجب السكون بشرط تعادل الاعتمادين ، وقد مر فى الاعتماد

المرصد الخامس فى الاضافة . وفيه مقاصد

المقصد الأول : الأبوة هى المعقولة بالقياس الى الغير ، ولاحقيقة لها الا ذلك ، وهى الاضافة التى تعد من المقولات ، وتسمى مضافا حقيقيا ، ويقال لذات الأب المعروضة لهذا العارض أضافة ، وكذا للمعروض مع العارض ، وهذان يسميان مضافا مشهوريا

تنبيه : قولهم المضاف مايعقل ماهيته بالقياس الى الغير ، لايراد به أنه يلزم

من تعقله تعقل الغير،فان اللوازم البينة كذلك ، بل أن يكون من حقيقته تعقل الغير ، فلا يتم تعقله الا بتعقل الغير ، وهذا يتناول المضاف الحقيقي ، والقسم الثاني من المشهوري،أعني المركب ، فلو أردنا تخصيصه بالحقيقي،قلنا :مالامفهوم له ألا معقولا بالقياس الى الغير

المقصد الثاني : للمضاف خواص

الاولى : التكافؤ في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج ، فكلما وجد أحدهما في الذهن أو في الخارج وجد الآخر فيه ، وكلما عدم عدم ، فان قيل : فما قولك في المتقدم والمتأخر ؟ قلنا : لاوجود للحقيقي منهما ألا في الذهن،وهما معافيه ، وأما معروضاهما فقد ينفكان كالمالك والمملوك والأب والابن

الثانية : وجوب التكافؤ في النسبة ؛ ويعبر عنه بالانعكاس ، وهو أن يحكم باضافة كل الى صاحبه من حيث كان هو مضافا اليه ، فكما أن الأب أبو الابن فالابن ابن الأب ، وانما اعتبرنا الحيثية لأنه لم يجب الانعكاس ؛ فانك اذا قلت هذا أب لانسان،لم يلزم أن هذا انسان لأب ، وقدتصعب رعايةقاعدةالانعكاس سيما اذا لم يكن له من الجانب الآخر اسم كالجناح ،فاعتبره من الطرف الآخر بلفظ دال على النسبة كذي الجناح

المقصد الثالث : الاضافة لاتستقل بوجودها،فيكون تحصلها تبعا لتحصل لحوقها للغير ، ويفهم ذلك تارة بأن يؤخذ الملحوق والاضافة معا ،وليس ذلك هو المقولة ، وتارة بأن تؤخذ الاضافة مقرونا بها اللحوق الخاص كشيء واحد مقيد ، وهذا تنوع الاضافة وتحصلها ، فالمشابهة وهو الاتحاد في الكيف غير الكيف ، فاذا اعتبرنا الاتحاد من حيث أنه في الكيف كان نوعا من الاضافة ، ثم الاضافة اذا كانت في طرف محصلة كانت في الطرف الآخر محصلة ، ويلزمه أنها اذا كانت في طرف مطلقة ففي الآخر مطلقة ، فالنصف في مقابلة الضعف، وهذا النصف في مقابلة هذا الضعف ، هذا اذا حصلنا نفس الاضافة ، وأما اذا

حصلنا موضوعها لم يلزم تحصيل المضاف المقابل له ، فتحصيل الرأس حتى يصير هذا الرأس لا يوجب تعيين من له الرأس

المقصد الرابع : تلحق الاضافة تقسيمات :

الأول : إما أن تتوافق من الطرفين كالجوار ، وإما أن تتخالف كالابن والأب ؛ والمتخالف إما محدود كالضعف والنصف، أولا كالأقل والأكثر

الثاني : أنه قد تكون لصفة فى كل واحد من المضافين كالعشق فانه لأدراك العاشق وجمال المعشوق ، أو لصفة فى أحدهما كالعالمية فانها لصفة فى العالم وهو العلم دون المعلوم، وألا فللمعدوم بكونه معلوما صفة ، وقد لا تكون لصفة أصلا كاليمين واليسار

الثالث : قال ابن سينا : تكاد الاضافة تنحصر فى أقسام فى المعادلة كالغالب والقاهر والمانع، وفى الفعل والانفعال كالقطع والكسر ، وفى المحاكاة كالعلم والخبر، وفى الاتحاد كالمجاورة والمشابهة

الرابع : الاضافة قد تعرض للمقولات كلها ، فالجوهر: كالاب والابن، والكم: كالصغير والكبير والقليل والكثير ، والكيف: كالاحر والابرد ، والمضاف: كالاقرب والابعد ، والاين: كالاعلى والاسفل، ومتى: كالاقدم والاحدث ، والوضع: كالاشد انحناء وانتصابا ، والملك . كالأكسى والأعرى ، والفعل: كالأقطع ، والانفعال كالاشد تسخنا

الخامس : قد يكون لها من الطرفين اسم ، أو من أحدهما ، أولا

السادس : قد يوضع لها ولموضوعها اسم، فيدل عليها بالتضمن

المقصد الخامس : ومن أقسام المضاف التقدم والتأخر .

قال الحكماء : التقدم على خمسة أوجه

الاول : بالعلية كتقدم المضيء على الضوء ، وحركة الاصبع على حركة الخاتم ، فان العقل يحكم بأنه تحرك الأصبع فتحرك الخاتم، ولا عكس، وليس ذلك

بالزمان، والا لزم التداخل ، ولا بالذات، فان حركة الاصبع لها ذات منفصلة عن حركة الخاتم، بل لأن وجودها أتم فى نفسه فأوجب وجودها

الثانى : التقدم بالذات ، كتقدم الواحد على الاثنين ، فانه لايعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذاك الواحد ، ولا يتم له ذات ألا بذاتهما سواء فرضنا لهما وجودا أم لا ، بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته، بخلاف الاول

الثالث : التقدم بالزمان ، كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام فانه، ليس لذات موسى ولا لشىء من عوارضه الا الزمان، فمعناه ان موسى وجد فى زمان ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زمان وجد فيه عيسى، ومغايرته للأولين بينة

الرابع : التقدم بالشرف ، كما لأبى بكر على عمر رضى الله عنهما

الخامس : التقدم بالرتبة ، بأن يكون أقرب الى مبدأ معين ، والترتب إما عقلى كما فى الاجناس، أو وضعى كما فى صفوف المسجد ، ويختلف ذلك بما تجعله مبدأ، فقد تبتدىء من المحراب، وقد تبتدىء من الباب

وقال المتكلمون: هنا نوع آخر من التقدم ، كالأجزاء الزمان بعضها على بعض، فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالذات لعدم الافتران ، ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر ولا بالزمان والا لزم التسلسل ، وقد أبطلنا ذلك. وقد يجاب عنه: بأن ذلك هو التقدم بالزمان ، وأنه لايعرض الا للزمان ، فاذا أطلقناه على غيره كان ذلك تقدما بالعرض كما أن القسمة تعرض للكم فاذا عرضت لغيره كان بواسطة الكم ، وذلك لايوجب للكم كما آخر ، فكذلك هنا إذا قلنا لغير الزمان أنه متقدم، أردنا أن زمانه متقدم ولا يوجب ذلك أن يكون للزمان زمان ، وهذا مبنى لأبحاث كثيرة بين الطائفتين فتأمل فيه .

وربما تكلف الحكماء للحصر وجها فقالوا : التقدم أما أن يكون حقيقيا أو اعتباريا ، والاول لابد فيه من توقف للمتأخر على المتقدم من غير عكس ، فالمتوقف أما بحسب الذات، وأما بحسب الوجود مع اشتراطه بالعدم

الطارىء عليه،أم لا ؟ والثانى : لابد من مبدأ تعتبر اليه النسبة ، وذلك إما كمال أم لا تنبيهان :

الأول : الماضى مقدم على المستقبل عند الجمهور نظرا إلى ذاتهما ، ومنهم من عكس الامر نظرا إلى عارضيهما ، فان كل زمان يكون أولا مستقبلا ، ثم يصير حالا ، ثم يصير ماضيا،فكونه مستقبلا يعرض له قبل كونه ماضيا

الثانى : جميع أنواع التقدم مشترك فى معنى واحد ، وهو أن للمتقدم أمرا زائدا ليس للمتأخر ، ففى الذاتى:كونه مقوما ، وفى العلى :كونه موجدا ، وفى الزمانى: كونه مضى له زمان أكثر لم يمض للمتأخر ، وفى الشرفى:زيادة كمال وفى الرتبي:وصول اليه من المبدأ أولا

الموقف الرابع

فى الجواهر . وفيه مقدمة ومراصد

المقدمة

أما تعريفه: فقد علمته من التقسيم، ومن تعريف العرض، فلا نعيده. وأما تقسيمه:

فقال الحكماء . الجوهر أن كان حالا فصورة ، وإن كان محلا لها فهيولى ، وإن كان مركبا منهما فجسم ، وإلا فأن كان متعلقا بالجسم تغلق التدبير والتصرف فنفس ، وإلا فعقل ، وهذا بناء على نفى الجوهر الفرد ، وإنما يتم بعد أن يبين أن الحال فى الغير قد يكون جوهرا ، وأن غير الجسم لا يتركب من جزأين أحدهما حال فى الآخر ، ولم يثبت شىء منهما ، ولو أردنا أيراده على وجه لا يتوجه عليه هذا الاشكال : قلنا . الجوهر إما له الأبعاد الثلاثة فجسم ، أولا، فاما جزؤه فأن كان به بالفعل فصورة وإلا فمادة ، وإن لم يكن جزأ فأن كان متصرفا فيه فنفس ، وإلا فعقل .

وقال المتكلمون : لا جوهر إلا المتحيز كما مر، فأما أن يقبل القسمة وهو الجسم، أولا يقبلها وهو الجوهر الفرد . تنبيهان .

الأول : الجسم عند الجمهور مجموع الجزأين ، وعند القاضى كل واحد من الجزأين لأنه الذى قام به التأليف . والتأليف عرض لا يقوم بجزأين على أصول أصحابنا لامتناع قيام الواحد بالكثير ، وليس ذلك بنزاع لفظى، بل فى أنه هل يوجد ثمة أمر غير الأجزاء هو الاتصال والتأليف كما يثبته المعتزلة؟

الثانى : الجوهر الفرد لا شكل له لأنه هيئة أحاطة حد واحد وهو الكرة ، أو حدود وهو المضلع ، ولا يتصور ذلك إلا فيما له جزء ، فأن الحد هو النهاية ولا تعقل ألا بالنسبة إلى ذى نهاية . ثم قال القاضى : ولا يشبه شيئا من الأشكال لأن المشاكلة الاتحاد فى الشكل ، فما لا شكل له كيف يشاكل غيره ؟ . وأما غيره فلهم اختلاف فيما يشبهه من الكرة ؛ إذ لا يختلف جوانبه ، والمربع؛ إذ يتركب

منه الجسم بلا خلو الفرج ، والمثلث؛لأنه أبسط الأشكال المضلعة .

قال الآمدى واتفق الكل على أن له خطا من المساحة ، فله نهاية قطعا .

وفيه نظر : لأنا لانسلم أن له نهاية ، وإن سلم فلا يلزم من كونه ذا نهاية أن تحيط به النهاية وإلا انفرض محيط ومحاط فانقسم ، وأما قولهم له حظ من المساحة فلعلهم أرادوا به أن له حجما،وإلا فهو القول بانقسامه وهما لافعلا.

المرصد الأول فى الجسم . وفيه فصول

الفصل الأول : فى حقيقته وأجزائه. وفيه مقاصد .

المقصد الأول : فى حده، ويطلق عند الحكماء بالاشتراك على معنيين

أحدهما. يسمى جسما طبيعيا؛لأنه يبحث عنه فى العلم الطبيعى ،منسوبا الى الطبيعة التى هى مبدأ الآثار ، وعرف بأنه:جوهر يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمه ، وأنما قلنا : يمكن إذ لايجب أن يوجد فيه ابعاد بالفعل ، أما الخط. فلا وجود له سيما فى الكرة ، وأما السطح. وأن كان لازما لوجوده لوجوب التناهى فليس لازما لماهيته، إذ يمكن فرض جسم غير متناه ولايكون ذلك مخرجا له عن حقيقة الجسمية،ولاتصورا لجسم لاجسم . ومعنى الزاوية القائمة. أنه إذا قام خط على خط عمودا عليه لاميل له إلى أحد الطرفين أصلا حتى حدثت من جنبتيه زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما قائمة هكذا قائمة | قائمة وإذا كان مائلا إلى أحد الطرفين كانت أحدى الزاويتين صغرى وتسمى الحادة، والأخرى كبرى وتسمى المنفرجة هكذا حاده / منفرجه وتصوير فرض الأبعاد أن نفرض فيه بعدا ماكيف اتفق وهو الطول ، ثم بعدا آخر فى أى جهة شئنا مقاطعا له بقائمة وهو العرض ، ثم بعدا ثالثا مقاطعا لهما ، وهذا متعين لايتصور غير واحد وهو العمق ، وهذا القيد لم يذكر لتمييز الجسم بل لتحقيق ماهيته ، فأن الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة لايكون ألا كذلك ، والذى يقبل أبعادا لاعلى هذا الوجه

إنما هو السطح،والجوهر لايتناوله ، وههنا شكوك : فعلى مطلق التعريف شكان

الأول : الحد صادق على الهيولى ، قلنا : هى تقبل الجسمية والجسمية تقبل الأبعاد .

الثانى : يصدق على الوهم التخييلية جسما تعليميا ، قلنا : المراد قبوله فى الوجود الخارجى ، وعلى كونه حدا شكان .

الأول:لم تثبت جنسية الجوهر كما عرفته فى المقولات ، وربما يقال : ليس جنسا وألا لامتازت أنواعه بفصول جوهرية ، لامتناع تقوم الجوهر بالعرض ولزم التسلسل فى الفصول كما مر فى الوجود ، وربما قيل : الجوهر هو الموجود لافى موضوع.ففيه قيدان : الوجود وأنه عارض للموجودات،بل من المعقولات الثانية ، وكونه لا فى موضوع،وأنه عدم لايصلح جزأ للموجودات الخارجية ، وأجيب عنه بأن ذلك رسم للجوهر لاحد .

الثانى : مفهوم القابل للأبعاد أمر عدمى،وألا فعرض قائم بالذات فتكون قابلة له،وينقل الكلام الى قابليتها له ويتسلسل ، لايقال : الممتنع هو التسلسل فى المؤثرات وهذا تسلسل فى الآثار،لأنك قد علمت أن هذا النوع من التسلسل باطل عند الحكماء والمتكلمين . وقد يجاب عنه بأن القابلية نسبة وهو غير ماصدق عليه أنه قابل الذى هو ذات،وهذا هو الجزء للجسم . والآن أوان أن تتذكر لما قد علمناكه من كيفية تركب الجنس والفصل وأنه لاتمايز بينهما الا فى الذهن، وأن الجنس أمر مبهم ويتحصل بالفصل ،وتصور الفصل هو تحصيل صورة المبهم نوعا،والفصل ليس مبهما ليتحصل بفصل آخر، فيكون للفصل فصل ولا هو نفس المفهوم الذى هو العرض،لكن خصوصية الأمر الذى هو قابل .

وثانيهما : يسمى جسما تعليميا،إذ يبحث عنه فى العلوم التعليمية — أى الرياضية — منسوبة الى التعليم،فأنهم كانوا يبتدئون بها فى تعاليمهم لأنها أسهل ودلائلها أيضا يقينية،تفيد النفس ملكة أن لاتقنع دونه ، وعرفوه بأنه: كم قابل للأبعاد

الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة ، والقيد الأخير ههنا للتمييز . ولو أردنا أن نجمعهما فى رسم واحد قلنا : هو القابل من غير ذكر الجوهر والكم ، فهذا عند الحكماء . وأما المتكلمون فقد عرفت رأينا فيه ،

وقالت المعتزلة : هو الطويل العريض العميق.

قال الحكماء: هذا الحد فاسد؛ لأن الجسم ليس جسما بما فيه من الأبعاد بالفعل لما مر ، وأيضا : فأذا أخذنا شمعة وجعلنا طولها شبرا وعرضها شبرا ، ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها أصبعين مثلا، فقد زال عنها ما كان فيها من الأبعاد، وجسميتها باقية . وهذا بناء منهم على اثبات الكمية ، وأما على الجزء فلم يحدث ولم يزل شيء، بل انتقلت الاجزاء من طول إلى عرض ، أو نقول : المراد أنه يمكن أن يفرض فيه طول وعرض وعمق، كما يقال الجسم هو المنقسم، والمراد قبوله للقسمة.

ثم اختلفت المعتزلة فى أقل مايتركب منه الجسم.

فقال النظام : لايتألف إلا من أجزاء غير متناهية وسيأتى .

وقال الجبائى : من ثمانية أجزاء بأن يوضع جزآن فيحصل الطول ، وجزآن على جنبيه فيحصل العرض، وأربعة فوقها فيحصل العمق.

وقال العلاف : من ستة بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة

والحق أنه يمكن من أربعة أجزاء، بأن يوضع جزآن، وبجنب أحدهما جزء، وفوقه آخر ، وعلى جميع التقادير فالمركب من جزأين أو ثلاثة ليس جوهرا فردا ولا جسما عندهم . جوزوا التأليف منهما أم لا ، والنزاع لفظى، فنعدوه الى مايجدى وماهو كقول الصالحية هو القائم بنفسه، وبعض الكرامية هو الموجود، وهشام هو الشيء، باطل لأن هذه أقوال لاتساعد عليها اللغة فأنه يقال زيد أجسم من عمرو أى أكبر ضخامة، وانبساط أبعاد، وتآليف أجزاء

المقصد الثانى : ليس الجسم مجموع أعراض مجتمعة ، خلافا للنظام والنجار من المعتزلة ، لما علمت أن العرض لايقوم بذاته بالغا مابلغ، فلا بد من انتهائه إلى جوهر يقوم به . وبالجملة : فبطلانه ضرورى ، احتجا بوجهين

الأول : ان الجواهر من حيث هى جواهر متجانسة ، والاجسام مختلفة فليست عبارة عن جواهر . قلنا : بل الجواهر مختلفة بذواتها ، ولذلك قلنا : إن الأعراض لاتبقى والجواهر باقية لما سيأتى

واعلم أنه لامحيص لمن اعترف بتجانس الجواهر عن جعل الأعراض داخلة فى حقيقة الجسم فيكون الجسم حينئذ جوهرا مع جملة من الأعراض .

الثانى : أنه اذا وجد الجسم وجد الأعراض ، واذا انتفى انتفت ، وبالعكس. قلنا : التلازم لايفيد الوحدة

المقصد الثالث : الجسم البسيط يقبل القسمة . فاما أن الأجزاء توجد بالفعل أولا ، وأياما كان فاما متناهية أو غير متناهية ، فالاحتمالات أربعة

الأول : الأجزاء بالفعل ومتناهية ، وهو مذهب المتكلمين ، وهو القول بتركبه من الاجزاء التى لاتتجزأ ؛ إذ لوكانت الاجزاء متجزئة لم تكن الانقسامات الممكنة كلها حاصلة بالفعل . وحاصله : أن قولنا كل مايمكن من الانقسامات حاصل بالفعل ، يلزمه كل ماليس بحاصل بالفعل فليس بممكن

الثانى : الأجزاء بالفعل وغير متناهية ، وهو قول النظام

الثالث . الأجزاء بالقوة ومتناهية . وينسب إلى محمد الشهرستانى صاحب كتاب الملل والنحل

الرابع : بالقوة وغير متناهية . وهو مذهب الحكماء

المقصد الرابع : فى حجة المتكلمين وهى نوعان

النوع الأول : أن نبين أولا أن كل منقسم له أجزاء بالفعل : ثم نبين أنها متناهية

أما الأول فلوجوه

الأول : القابل للقسمة لوكان واحدا لزم انقسام الوحدة ، والتالى باطل ، فالشرطية : لأنه يلزم قيام الوحدة بما يقبل القسمة ، وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه ، ضرورة أن الحال فى أحد الجزأين غير الحال فى الآخر ،

والاستثنائية بينة، إذ لامعنى للوحدة إلا كونها لاتنقسم

الثانى : لوكان القابل للانقسام واحدا كان التفريق اعداما له ، والتالى باطل. أما الملازمة : فلأن التفريق حينئذ أعدام لهوية واحداث لهويتين ، فان من المحال أن الشيء المعين يكون تارة هوية وتارة هويتين . وأما بطلان اللازم . فلأنه يوجب أن يكون شق البعوض بأبرته للبحر المحيط إعداما لذلك البحر وإيجاد البحرين آخرين ، وبديهة العقل تنفيه

الثالث : أن مقاطع الأجزاء متمايزة بالفعل، فان مقطع النصف غير مقطع الثلث ضرورة، وكذا الربع والخمس بالغا مابلغ ، وذلك يوجب التمايز بالفعل

وأما الثانى فلوجوه .

الأول: لو كانت المسافة مركبة من أجزاء غير متناهية لامتنع قطعها فى زمان متناه ، ولم يلحق السريع البطىء ، وبطلان اللازم دليل بطلان الملزوم،

الثانى : أنه محصور بين الطرفين ، وانحصار مايتناهى بين الحاصرين محال

الثالث . أن التأليف لابد أن يفيد زيادة حجم ، والا لكان حجم الاثنين كحجم الواحد، وكذا الثلاثة والأربعة إلى غير النهاية ، فلا يحصل من تأليف الأجزاء حجم، والمفروض خلافه ، واذا كان التأليف يفيد زيادة حجم فليجعل التأليف من أجزاء متناهية فى جميع الجهات ، فيحصل حجم فى الجهات وهو الجسم ، فليس كل جسم مركبا من أجزاء لاتتناهى . ثم نقول : وهذا الجسم له حجم متناه وأجزاء متناهية ، والجسم الذى فيه البحث ماله حجم متناه وأجزاء غير متناهية ، ولاشك أن بحسب ازدياد الأجزاء يزداد الحجم ، فتكون نسبة الحجم إلى الحجم نسبة الاجزاء الى الأجزاء ، لكن نسبة الحجم إلى الحجم نسبة متناه إلى متناه ، ونسبة الأجزاء الى الأجزاء نسبة متناه إلى غير متناه، فتكون نسبة المتناهى الى المتناهى كنسبة المتناهى الى غير المتناهى . هذا خلف

النوع الثانى : أن نبين تركب الجسم منها ابتداء ، وهو وجوه

الأول : النقطة موجودة ؛ اذ بها تماس الخطوط ، والخطوط بها تماس السطوح ، والسطوح بها تماس الاجسام ، وتماس الموجودين بالمعدوم ضرورى البطلان . وأيضا : فأنها طرف للخط ، وهو للسطح ، وهو للجسم ، وطرف الموجود موجود . ثم انها لاتنقسم . قلنا : فى الجسم موجود ذو وضع لاينقسم فان كان جوهرا فهو المطلوب ، وإلا لكان له محل لاينقسم ، وإلا انقسم الحال فيه لما مر مرارا ، ولايتسلسل ، بل ينتهى إلى جوهر كذلك ، وهو الجزء الذى لايتجزأ

الثانى : الحركة موجودة ، وأنها تنقسم إلى حاضرة ، وماضية ، ومستقبلة ، فنقول : ان الحاضرة منها موجودة ، وإلا لم يوجد الماضى ولا المستقبل ؛ لأن الماضى ماكان حاضرا ، والمستقبل ماسيحضر ، وأنها لاتنقسم ، وإلا لكان بعض أجزائها قبل وبعضها بعد ، لأنها غير قار الذات ضرورة ، فلايكون كلها حاضرا . هذا خلف . وكذا جميع اجزائها ؛ إذ مامن جزء إلا وكان حاضرا حينا ما فثبت أن الحركة مركبة من أجزاء لاتتجزأ ، فكذا المسافة لانطباقها عليها . أو نقول : لانه لوانقسمت المسافة لانقسمت الحركة عليها ، فأن الحركة الى نصفها نصف الحركة اليها

الثالث : برهن اقليدس على وجود زاوية هى أصغر الزوايا ، وهى ماتحصل من مماسة خط مستقيم ، لاتنقسم ولاتتصور إلا بأثبات الجزء .

الرابع : تفرض كرة تماس سطحا مستويا ، لأمكان الكرة والسطح وتماسهما ضرورة ، فما به المماسة لاينقسم ، وإلا فاما فى جهة فهو خط ، أو أكثر فهو سطح ، ولانطباقه على السطح المستوى فهو مستوى ، فلا تكون الكرة كرة . هذا خلف . ثم نفرض تدحرجها على السطح بحيث تماسه بجميع اجزائها فتكون جميع الأجزاء غير منقسمة ، وهو المطلوب .

الخامس : تفرض خطا قائما على خط ويمر عليه ، فأنه يماس فى مروره جميع

أجزاء ذلك ، والمماسة إنما تكون بنقطة، فالخط الممرور عليه مركب من نقط، والسطح من خطوط ، والجسم من سطوح ، وهو المطلوب .

السادس : لولا انتهاء الأجسام الى اجزاء لاتتجزأ لكان الانقسام فى السماء والخردلة ذاهبا الى غير النهاية ، فتكون اجزاؤها الممكنة سواء، وهو بهت

السابع : لولا الجزء لكان يمكن أن تقسم الخردلة الى صفائح غير متناهية ، فتغمر وجه الأرض وتفضل عليها بما لايتناهى ، وإنه ضرورى البطلان، ونقض ذلك، وإن كان يمكن الجواب عنه جدلا، ففيه للمنصف إقناع .

المقصد الخامس : حجة الحكماء على أن الجسم واحد متصل قابل للقسمة إلى غير النهاية، لا أنه مركب من اجزاء لاتتجزى ، أنواع

النوع الأول . مايتعلق بالمحاذاة، وذلك وجهان .

الأول : كل متحيز يمينه غير يساره ضرورة .

الثانى : أنا إذا ركبنا صفحة من أجزاء لاتتجزى ثم قابلنا بها الشمس فأن الوجه المضىء، أى الذى الى الشمس غير المظلم، أى الذى إلينا، وهذا أيضا ضروري

النوع الثانى : مايتعلق بالمماسة، وهو وجهان .

الأول : لو ركب الجسم من أجزاء لاتتجزى فليست لاتتجزى، هذا خلف بيانه : أن الواقع فى وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس ، فما به يماس أحد الطرفين غير مابه يماس الآخر ، فينقسم لايقال : لانسلم ذلك لجواز التداخل ، لأنا نقول : بطلانه ضرورى ، وان سلم جدلا فيكون حيزها واحدا ، وكذا إذا انضم اليهما رابع وخامس بالغا مابلغ، فلا يكون ثمة ترتيب ولا وسط ولاطرف ، ولا يحصل من تأليفها حجم ، وذلك خلاف المفروض ، ومع هذا فالمداخلة بعد المماسة ، فلا شك أن الملاقى عند المماسة غير الملاقى عند المداخلة التامة، فيلزم انقسام.

الثانى : لو جاز جزء على ملتقي اثنين لم يكن لايتجزى ، والملزوم حق

فالازم حق،واللزوم بين ، فأنه يكون مماسا لها لا بالكلية ، ولامعنى للانقسام ألا ذلك ، وأما حقية الملزوم فلوجوه .

الأول : لاشك أنه يتحرك من جزء الى آخر،فاتصافه بالحركة إماعندكونه بتمامه فى الجزء الأول،أو الثانى،أو على الملتقى ، والأولان باطلان ، لأنه إما قبل الحركة ، أو بعد الفراغ منها ، وفى الثالث المطلوب .

الثانى : نفرض خطا من أجزاء شفع كستة ، ونفرض فوق أحد طرفيه جزأ،وتحت الآخر جزأ،ثم تحركا على السوية،فلا بد أن يتحاذيا قبل أن يتجاوزا وذلك على المنتصف،اذ فرضنا الحركتين سواء،وهو ملتقى الثالث والرابع

الثالث : نفرض خطا من أجزاء وتر ، ونفرض ذينك الجزأين كليهما من فوق كلا من طرف ثم يتحركان سواء فيلتقيان فى الوسط وهو الجزء الثالث فيكون هو على ملتقاهما ، وربما يمنع هذا بأنهما يقعان قبل الثالث ، اذ شرط انتقالهما فراغ مايسع الجزأين

النوع الثالث : مايتعلق بالسرعة والبطء.وحاصله:أحد الأمرين لازم ،إما انتفاء تفاوت الحركات بالسرعة والبطء ، وإما تجزى الاجزاء ، والأول منتف فثبت الثانى . بيان لزوم أحد الأمرين من طريقين

أحدهما : أنه اذا قطع السريع جزءا فالبطىء لايقف لما بينا أن البطء ليس لتخلل السكنات ، فهو اذاً يتحرك ؛ فاما أن يتحرك جزءأيضا فالسريع كالبطىء وهو الأول ، أو أقل من جزء فيتجزى وهو الثانى

وثانيهما : ان نبين أن ثمة حركة سريعة وبطيئة متلازمتين ، فيستغنى عن الاستعانة بأن البطء ليس لتخلل السكنات ، بل يكون ذلك دليلا على ذلك مستأنفا،فعندما تقطع السريعة جزأ إن قطعت البطيئة مثلها لزم تساوى السريعة والبطيئة ، أوأقل لزم التجزى وذلك فى صور

الأولى : الدائرة الطوقية من الرحى مع الدائرة القطبية منها ، أذلو تحركت

الطوقية ووقفت القطبية لزم التفكك وانقسام الرحى الى دوائر بحسب اجزائها ، ولو كانت من حديد او ماهو أشد منه ، ثم التصاقها عند الوقوف بحيث لايمكن أن يتفكك منها جزء بأبلغ السعي ، وذلك وإن كان مما لايمتنع فى قدرة الله تعالى فالعقل جازم بعدمه كسائر العاديات ؛ ومعلوم ان الله تعالى لم يخلق فى الرحى كل هذه العجائب ليثبت مذهبكم !

الثانية : فرجار له شعب ثلاث ، فتثبت واحدة وتدور اثنتان حتى يرسما دائرتين ، الداخلية صغيرة والخارجية كبيرة يتمهان ، وهما متلازمتان ضرورة والانفكاك ههنا مع عدم التناثر أبعد .

الثالثة : من وضع عقبه على الأرض ويدور على عقبه فأنه يرسم دائرتين ، أحداهما بعقبه والأخرى بأطرافه ، وإن شئت فافرضه مادا باعه ؛ فرأس أصبعه يرسم دائرة أكبر بكثير ، ونحن نعلم بالضرورة أنه لاينقطع جزأ جزأ ، وإن شئت فافرضه فى الفلك فى كوكبين ، يدور أحدهما قريب القطب والآخر على المنطقة

الرابعة : الشمس مع ظل الخشبة المغروزة حذاءها ، فأن الظل يقطع من الصباح إلى الظهر قدرا من الأرض محدودا ، والشمس تقطع ربع فلكها من غير وقوف الظل ، لأن الشعاع انما يقع بخط مستقيم ووقوف الظل يبطل الاستقامة

الخامسة : دلو على رأس حبل مشدود طرفه الآخر فى وسط البئر مع كلاب يجعل فى ذلك الحبل ويمد به ، فالدلو والكلاب يصلان الى رأس البئر معا ، فالدلو قطع مسافة البئر حين ماقطع الكلاب نصفه من غير وقوف ضرورة

السادسة : جزء يتحرك جزأ على متحرك جزأ آخر ، ولنفرض

ا ـ حـ خطا ، ونفرض ز هـ خطا على ا و ز جزأ على ز فأذا تحرك ز من ا إلى ب فقد تحرك هـ بتلك الحركة من ب الى حـ وفرضنا تحرك ز من ز

وكان مقابلا لـ ا الى هـ وهو الآن مقابل لـ حـ فقد تحرك ز جزأين حين تحرك ى جزأ ، فحين تحرك ز جزأ يكون ى تحرك أقل من جزء وفيه المراد .

النوع الرابع : مايتعلق بالاشكال الهندسية، وهو وجوه

الأول : أنا نفرض مربعا من أربعة خطوط ، كل خط من أربعة أجزاء ، فذلك ستة عشر جزأ، فيكون كل ضلع من المربع أربعة أجزاء، والقطر أيضا أربعة أجزاء ، فالقطر كالضلع وأنه محال بشهادة الحس والبراهين الهندسية ، لايقال : لم لايجوز أن يكون القطر أطول وبينها خلاء ؟ لأنا نقول : الخلاء الذى بين كل جزأين أن وسع جزأ كان القطر مثل الضلعين لأنه سبعة أجزاء، وأن كان أقل لزم الانقسام

الثانى : مثلث قائم الزاوية ، كل من الضلعين المحيطين بالقائمة منه عشرة أجزاء فنقول : قام البرهان على أن مربع وتره كمجموع مربعى الضلعين ، ولكن مربع كل ضلع مائة ، فمجموعهما مائتان ، فالوتر جذر مائتين ، وأنه فوق أربعة عشر وأقل من خمسة عشر ، فيلزم انقسام الجزء حينئذ

الثالث : هذا المثلث إذا طبقنا رأس وتره على ضلع ، ومددنا رجله من الطرف الآخر . فلا شك أنه كلما ينحط من هذا الضلع شيء يخرج من ذلك الضلع شيء ، فأن كان مثله لزم أن يكون الوتر مثل المنطبق على ضلع والفاضل عليه وهو مثل الآخر ، فيكون كمجموع الضلعين ويكذبه الحس والبرهان ، وهذا يليق بالنوع الثالث من وجه

الرابع : بينا وجود الدائرة ، فأذا فرضنا دائرة ، فلو كان محيطها من أجزاء لاتتجزى ، فأن كان ظاهر الاجزاء أكبر من باطنها انقسم الجزء ، وإلا فبين كل جزأين إما خلاء ، فأن كان بقدر مايسع جزأ كان ظاهرها ضعف باطنها والحس يكذبه ، وإن كان ذلك الخلاء أقل لزم الانقسام، واما لاخلاء فيكون باطنها كظاهرها وهو كظاهر أخرى محاطة بها وظاهر المحاطة أيضا كباطنها وهى كثالثة ورابعة بالغة مابلغت ، فتكون أجزاء طوقية الرحى مثلا كالقطبية وبطلانه لايخفى.

الخامس . برهن أقليدس أن الزاوية المستقيمة الخطين تنقسم إلى غير النهاية، وأنه ينفى الجزء

السادس : برهن على أن كل خط قابل للتنصيف ، فإذا فرض من أجزاء وتر لم تجزى الوسطانى

المقصد السادس : فى تحرير مذهب الحكماء. قالوا : لما تقرر أن الجسم لا ينفصل إلى أجزاء لا تتجزى فقط ، فقد ثبت أنه متصل واحد فى الحقيقة، كما هو عند الحس، وقابل للقسمة إلى غير النهاية؛ إما بالفك ، وإما باختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض ، أو غير قارين كمماستين ومحاذاتين . نعم قد يمنع عن الانفكاكية مانع، كصورة نوعية ، أو صلابة ، أو فقد آلة ، أو صغر . وأما القرضية فلا تقف أبدا

المقصد السابع : فى دليلهم على اثبات الهيولى والصورة . قالوا : فالجسم متصل وهو قابل للانفصال ، ثم اتصال نسميه الصورة الجسمية ، وندعى أنه ليس تمام حقيقة الجسم ؛ بل ثمة أمر آخر يقوم به الاتصال . فان ثم أمرا قابلا للاتصال تارة والانفصال أخرى ، والقابل لهما ليس نفس الاتصال ، ضرورة أن المثابت للشيئين غير كل واحد من المتزايلين ، أو نقول : قابل الاتصال باق مع الانفصال ، والاتصال لا يبقى مع الانفصال ، فهو غيره ، فهذا الأمر هو الذى نسميه بالهيولى

وتلخيصه: أنهم كما أثبتوا بتوارد المقادير مع بقاء صورة اتصالية قابلة للكميات كون الكم غير الاتصال ، أثبتوا بتوارد اتصالات مختلفة بالشخص على أمر باق بالضرورة كون الاتصال غير ما يقبله ، وسموا الاتصال صورة، والقابل له مادة ،

وربما يقال فى المعارضة : الهيولى اذا كانت واحدة كانت متصلة ، واذا كانت كثيرة كانت منفصلة، فهى قابلة للاتصال والانفصال ، فلو اقتضى قبولهما

اثبات هيولى،لزم أن يكون للهيولى هيولى ، ويلزم التسلسل ، وهو مندفع بما ذكرنا من التلخيص ، فانا أثبتنا كون الاتصال غير القابل ؛ فلا يلزم للهيولى هيولى،الا باثبات أمرين : أحدهما أن لها اتصالا مغايرا لهذا ، والثانى أنه يزول عنها ويعود اليها،وذلك مما لاسبيل اليه ، فان وحدتها وكثرتها،بحسب مايعرض لها من الاتصال ويقارنها من الصورة ؛ والا فهى لاواحدة ولا كثيرة ،ولا متصلة ولا منفصلة ، انما هى استعداد محض لافعل لها الا بالصورة

واعلم ان هذا البرهان لايتم الا بابطال قول من يقول : مبادى الاجسام أجزاء متجزئة فى الوهم،غير قابلة للتجزئة بالفعل ، واتصال الجسم : عبارة عن اجتماع تلك الأجزاء،وانفصاله عن افتراقها،وكل جزء منهامتصل بالحقيقة، وغير قابل للانفصال ، والجسم الذى يقبل الانفصال غير متصل بالحقيقة ، فليس ثمة أمر قابل للاتصال والانفصال .

وابطله ابن سينا بما حاصله : ان كل جزء منها تحدث فيه القسمة الوهمية أثنينية،تكون طباع كل منهماطباع الآخر الخارج الموافق لها فى الماهية ، فيجوز على المتصلين مايجوز على المنفصلين من الانفصال،وعلى المنفصلين مايجوز على المتصلين من الاتصال ؛ اللهم الا لمانع ، وذلك المانع لايكون لازما لماهيته، والا انحصر نوعه فى شخصه فيمكن مفارقته ، وعند فرض زواله يكون قابلا للاتصال والانفصال،ويحصل المطلوب ،ومبناه كون الأجزاء متوافقة فى الماهية،وهو ممنوع

ثم نقول : قديكون تشخص أحدهما مانعا،أو الآخر شرطا له ، وربما يقال : الاتصال الوحدة ، والانفصال الكثرة،وهما عارضان للجسم ، فعليكم ببيان كون الاتصال جزأ من الجسم،فانا من وراء المنع ، وهذا فيه التزام لثبوت أمر غير الاتصال قابل له ، ويصير النزاع فى كون الجسم ذلك القابل،أو مع هذا الاتصال ، ولا شك أن الصورة الاتصالية أول مايدرك من جوهرية الجسم ، والذى يحتاج الى الاثبات هو المادة ، فيصير النزاع لفظيا .